عبد السلام بنعبد العالي

الفلسفة فنّاً للعيش



دار توبقال للنشر

الفلسفة فناً للعيش

صدر للمؤلف

درس الإبستيمولوجيا (بالاشتراك مع سالم يفوت)، 1985، ط. 3، 2001
أسس الفكر الفلسفي المعاصر، ط.2، 2001
ثقافة الأذن وثقافة العين، ط.2، 2008
بين بين، 1996
في الترجمة، مزيدة ومترجمة، كمال التومي، 2006
ميتولوجيا الواقع، 1999
بين الاتصال والانفصال، 2002
لعقلانية ساخرة 2004
ضد الراهن، 2005
منطق الخلل، 2007
في الانفصال، 2008
حوار مع الفكر الفرنسي، 2008
الأدب والميتافيزيقا 2009
الكتابة بيدين، 2009
امتداح اللافلسفة 2010
التاريخانية والتحديث، 2010
الفلسفة أداة للحوار، 2011
سياسة التراث، 2011
حركة الكتابة، 2012

ترجمات

الرمز والسلطة، بيير بورديو، 1985. ط. 2، 1987، ط. 3، 2007
درس السيميولوجيا، رولان بارط، 1985. ط . 3، 1993
جينيالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، (بالاشتراك مع أحمد السطاتي)1988، ط 2، 2008
أسئلة الكتابة، موريس بلانشو (بالاشتراك مع نعيمة بنعبد العالي)، 2004
الكتابة والتناسخ، عبد الفتاح كيليطو، ط. 2، 2008

عبد السلام بنعبد العالي

الفلسفة فنّاً للعيش

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 23.34.23.22 05 (212) - 38.40.40.22 05 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الفلسفية

الطبعة الأولى، 2012

صورة الغلاف عمل الفنان
ماتيس

المعرفة الفلسفية : ردمد 69-33-2028
الإيداع القانوني رقم : 2012 MO 2655
ردمك : 978-9954-511-41-1

إلى العزيز آدم

متمنيا لك ولجيلك

عيشاً كريما

«العمل ذو النفس الطويل، الخاضع لمتطلبات البناء، والمزيّف بهاجس التتابع، هو من الإفراط في التماسك بحيث لا يمكن أن يكون حقيقيا»

شيوران

الفلسفة فنّاً للعيش

«لا أولي عناية لفيلسوف إلا بمقدار ما يكون قادرا على أن يكون قدوة.... بيد أن القدوة ينبغي أن تُعطَى عن طريق الحياة المعيشة الجلية، وليس فحسب عن طريق الكتب والمؤلفات، أعني أنها ينبغي أن تكون على الطريقة التي كان يُعَلم وفقها فلاسفة يونان، أي عن طريق السيماء والمظهر والهيئة والملبس والغذاء والعادات، أكثر مما هي عن طريق ما يُقال، بل وحتى ما يُكتب»

نيتشه: شوبنهاور مُربّيا

«إن ما يدهشني، هو أن الفن غدا شيئا لاعلاقة له إلا بالأشياء، وليس بالأفراد أو بالحياة...ولكن، ألا يمكن أن تغدو حياة كل فرد تحفة فنية؟ لماذا يكون المصباح أو المنزل موضوعين للفن وليس حياتنا كذلك؟»

م.فوكو

لا يتعلق الأمر بحنين إلى نزعات وجودية أو فلسفات قديمة، شرقية أكانت أم يونانية. ولسنا نروم هنا العودة بالفلسفة إلى ماضيها الإغريقي، قبل أن تغدو منظومات نظرية ومذاهب فكرية، وإلى شكلها الحِكمي يوم كانت فنّا للعيش، وأسلوبا في الحياة، و«محبة للحكمة».

وعلى أية حال، فهذا الرجوع لن يكون بالأمر المتيسّر، لأن لذلك الماضي

ظروفه وملابساته وحيثياته، ولأنه كان يخضع لشعائر، وينطلق من مبادئ، ويرعى قيما ربما لا مكانة لها في حياتنا المعاصرة. وهي قيم كان يُفترض فيها أن تُسلح الفرد ضد أهوال الوجود وضروب الشقاء الإنساني كالخوف من الموت أوالألم ، بحثا عن طمأنينة، وتكريسا لسكينة، وضبطا لأهواء، ونشدانا لقناعة. كان الأمر يتم عن طريق انتظام في «مدرسة»، واقتداء بشيخ طائفة، وولاء لحكيم- قدوة. وقد احتفظ لنا التاريخ بأسماء لبعض أولئك الحكماء الذين لن يكون من السهل تناسيها، ويكفي أن نذكر منها على سبيل المثال فيتاغوراس وأبيقور وديوجين وبيرون وسنيكا ومارقوس أوريوس. كانت الفلسفة في الوقت ذاته اختيارا لنَمط عيش، وممارسة **علاجية تجد** أسسها في خطاب مدعِّم على نحو ما يتم به الأمر اليوم عند أصحاب التحليل النفسي. لم تكن قيمة القول الفلسفي في كونه تبريرا مجردا لنظرية، وإنما في ما يتولد عنه من مفعول، فلم تكن وظيفته لتكمن في أن يُطلع على معلومة informer، وإنما في أن يكوِّن المتلقي ويمرّنه former.

لذا فإن معظم هؤلاء الفلاسفة لم يكتبوا، أو لنقل إنهم لم يكونوا في حاجة إلى الكتابة، مثل سقراط بطبيعة الحال، لكن أيضا ديوجين الكلبي، وبيرون صاحب مدرسة الشكاك. ذلك أن الخطاب الفلسفي لم يكن في هذه «المَدارس» الفلسفية بناءً لمنظومات نظرية، أو مذاهب تُعَلم وتُنقل من جيل إلى آخر، وإنما كان وعيا بأسلوب عيش، ودعما لسلوك، وتأسيسا لنمط حياة. على هذا النحو كان الرواقيون، على سبيل المثال، يميزون القول الفلسفي عن الفلسفة. فالأخلاق والمنطق والطبيعة في نظرهم أقسام تشكل «الخطاب» الفلسفي، لكن الفلسفة ذاتها، على حد تعبير أحد مؤرخي الفلسفة المعاصرين، «وأعني نمط العيش الفلسفي ليست عندهم نظرية مُبوَّبة مقسمة إلى أجزاء، وإنما فعلا واحدا يتمثل في أن يحيا الرواقي المنطقَ والطبيعةَ والأخلاق».

يبدو من الصعب، والحالة هذه، الحديث اليوم عن فلسفة من هذا القبيل، ليس فحسب، لأن الفلسفة عرفت تطورا كبيرا وانفصلت عن التمارين الروحية وممارسات الحياة وفنون العيش، ولأنها غدت نظريات ومؤلفات ومعرفة متخصصة تجد تعبيرها في لغة تقنية، وإنما لأن مفهوما للحكمة كهذا قد يجد بعض الصعوبة في أن يتخذ مكانا مناسبا في حياتنا المعاصرة. ذلك أن ما يطبع

هذه الحياة هو أنها لا تدع لك المجال لأن توليها ظهرك وتنسحب في «زاويتك» وتعطل مداركك وتغلق نوافذك، وهي ربما تتنافى مع قيم العفة والطمأنينة والسكينة واللامبالاة، تتنافى مع الأوتارسيا والأتراكسيا والأباتيا.... إنها «تعتني» بك و«تصنعك» وتدبّر جسدك وأهواءك وقناعاتك، وهي تسهر، من خلال إعلاناتها، على ذوقك ووقتك وراحتك؟ ناهيك أن «فن العيش» ذاته قد غدا في حياتنا المعاصرة أساسا «فن العيش- معاً»، و أن ترويض الذات قد صار تدبيرا للمجتمع، وأنّ ما كان يُسند إلى الفلسفة قد أصبح من اختصاص العلوم الاجتماعية.

لن يكون من السهل إذاً توظيف مفهوم الفلسفة- الحكمة في سياق الحداثة الفلسفية. إلا أن ذلك لايعني، بطبيعة الحال، أن علينا أن نكتفي بالبحث عما قد يكون للحكمة القديمة من امتدادات عند بعض الفلاسفة المحدثين، وإنما تلزمنا استعادة الأسلوب الذي كان الحكيم الشرقي أو اليوناني يحيا به الفلسفة، من حيث هي «إبداع للذات»، ذلك الإبداع الذي يضعه فوكو تحت ما يطلق عليه «جماليات الوجود» . وما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن مفهوم «جماليات الوجود» من حيث هو إبداع للذات لا يرد إلى نزعة فردانية متجاوزة، ولا يدل على هجر أو إنكار للبعد السياسي للحياة البشرية. فما من فن للعيش ممكن اليوم إلا كفن للعيش- معاً. وهذه الذات تظل تعمل ضمن أطر إخضاع وقهر، ولكنها تتحقق أيضا من خلال ممارسات تحررية. هنا تصبح الفلسفة ، مثلما كانت عند الإغريق، نوعا من العلاج لأمراض العصر، ومقاومة لأشكال الزيف التي تطبع الحياة المعاصرة.

فعلى غرار الإنفصال الذي كان يمارسه حكماء الإغريق عن الموقف الطبيعي لبادئ الرأي، يتخذ الإنفصال في الحياة المعاصرة، لا صورة لامبالاة وانفعال، وإنما شكل مقاومة لا تنفك تنتزع حريتها و«تفعل قوتها» effectuer sa puissance ، ذلك التفعيل الذي يرى فيه دولوز، بعد سبينوزا ونيتشه، تفعيلا للفرح، باعتبار أن الحزن هو الحيلولة بين الإنسان وبين ما في مكنته من قوة وما في استطاعته من جهد.

في مقاومة البلاهة

«حتى عهد قريب كانت الحداثة تعني تمردا غير محافظ ضد الأفكار الجاهزة وضد الكيتش. أما اليوم، فتمتزج الحداثة بالحيوية المتدفقة لوسائل الاعلام. أن يكون المرء حديثا أصبح يعني أن يبذل مجهودا خارقا كي يكون مواكبا لما يجري، يكون طبق ما يجري مقدودا عليه، يكون أكثر محافظة من كل المحافظين. لقد ارتدَت الحداثة رداء الكيتش»

ميلان كونديرا

اتخذ **اللافكر** صورا متنوّعة تنوّع الظروف التاريخية والملابسات الثقافية، فكان على أشكال المقاومات التي يمكن للفكر أن يتخذها والأدوار التي باستطاعته أن يلعبها أن تتلوّن وتتعدّد: ففي وقت اتخذ اللافكر صورة الخطأ، فكانت مهمة الفكر هي الحيلولة دون الوقوع في الأخطاء. من أجل ذلك كان الهوَس الأساس للفكر هوسا معرفيا إبيستيمولوجيا، كان على الفكر أن يعبّد الطريق ويضع «المنهج» ويستخلص «قواعد لتوجيه العقل».

عندما انتبه الفكر أن هذا التحصين المنهجي لن يمكّنه من تفادي الأوهام التي هي من صميم العقل ذاته حتى وإن كانت تعمل ضده، تسلح بالنقد لتحديد شروط الصلاحية، أو كما قيل تحديد «مجال الاستخدام المشروع للعقل».

عند وعي الفكر بأن هذه الأوهام تتجاوز العقل الفردي لتتخذ بعدا تاريخيا وتقطن «الأطر الاجتماعية للمعرفة»، وتتجسد في«الأجهزة الايديلوجية

للدولة»، بل وتسكن اللغة وتتخفى في اللاشعور، أخذ على عاتقه نقد «الوعي المغلوط»، وفضح أوهام الايديولوجيا، ومطاردة أوثانها، وتحليل اللاشعور وسبر أغواره.

ابتداء من القرن التاسع عشر لن يكتفي الفكر لا بالتحصين المنهجي، ولا بمحاكمة العقل، ولن يقنع بالنضال ضد الأوهام، وإنما سيغدو مقاومة، ومقاومة تكافئ في عنادها، لا صلابة الأخطاء، ولا قوة الأوهام ومكرها، وإنما ما يدعوه دولوزبعد نيتشه: البلاهة la bêtise. صارت مهمة الفكر الأساسية على حد تعبير نيتشه «إزعاج البلاهة ومضايقتها».

كل المسألة تؤول إذاً الى ما نعنيه بالبلاهة. حتى ذلك القرن لم يكن أحد يشك في وجود البلاهة، إلا أنها كانت تُفهم على نحو مغاير لما سيُعرف فيما بعد. فإذا استعملت بصيغة الجمع les bêtises، فإنها تعني مجرد الحماقات، أما بصيغة المفرد فهي ترد الى الحيوانية وغياب الذكاء، وبالتالي إلى ردود الفعل الغريزية. انطلاقا من ذلك فقد ظلت الكلمة تشير إلى نوع من التبلد، وتعني مجرد غياب للمعارف، وهو غياب كان يُنظر إليه على أنه يمكن أن يُتدارك عن طريق التربية والتكوين.

استلهاما من عنوان كتاب فلوبير **قاموس الأفكار الجاهزة**، ذلك الكتاب الذي عمد فيه صاحبه إلى جمع العبارات الجاهزة التي كان الناس في محيطه يتفوّهون بها كي يظهروا بمظهر العارفين بمجريات الأمور، حاول ميلان كونديرا تحديد البلاهة بمعناها الحديث فكتب: « **إنها لا تعني الجهل، وإنما اللافكر الذي تنطوي عليه الأفكار الجاهزة**».

ابتداء من القرن التاسع عشر إذاً، وبالضبط في روايات فلوبير كما بيّن كونديرا، غدت البلاهة بمعناها الجديد بُعداً ملازما للوجود البشري. غير أن ما سيبعث على الفزع هو أنها لن تمّحي أمام العلم والتقنية والتقدّم، بل إنها ستزداد تقدما مع التقدم. وهذا بالضبط ما سيتكرس فيما بعد، حيث ستزداد الأفكار الجاهزة انتشارا مع تقدم وسائل الإعلام، ويتسع مجال اللافكر الذي تنطوي عليه، خصوصا بعد أن يترجمها الكيتش الى لغة الجمال والوجدان.

كتب كونديرا : «الكيتش هو حاجة المرء إلى أن يرى نفسه في مرآة الكذب المُجَمِّلة، وأن يتعرّف على نفسه في هذه المرآة برضا مؤثر». وفي مكان

آخر: «الكيتش يدل على موقف ذاك الذي يود أن ينال إعجاب أكبر عدد من الناس وبأي ثمن. لنيل الإعجاب ينبغي للمرء تكريس ما يودّ الجميع سماعه، ينبغي أن يكون في خدمة الأفكار الجاهزة».

هذه الضرورة القاهرة لنيل إعجاب أكبر عدد من الناس وإثارة انتباههم، تجعل جمالية وسائل الإعلام حتما هي جمالية الكيتش. وبقدر ما تشمل وسائل الاعلام مجموع حياتنا وتحيط بنا وتخترقنا، بقدرما يغدو الكيتش جماليتنا وأخلاقنا اليومية.

لن يكفي الفكر والحالة هذه، لا تصحيح الأخطاء، ولا فضح أوهام الايديولوجية ونقد آلياتها، ولا مطاردة الأوثان وملاحقتها، وإنما يكون عليه أن يقاوم البلاهة، ويتعقّب اللافكر الذي تنطوي عليه الأفكار الجاهزة، ويفضح الأساليب التي ينجرّ عن طريقها الإنسان الحديث الى أن يكون طبق ما تجري به الأمور وعلى شاكلتها con-forme ، إلى «أن يكون أكثر محافظة conformisme من كل المحافظين».

«الصخب والعنف»

«يدل الحفيف على الضوضاء في حدها الأدنى، على ضوضاء مستحيلة: ضوضاء ما يتم بإتقان فلا يُسمع له صوت. الحفيف هو أن تُسمع تبخّر الضوضاء...إلا أن المستحيل ليس هو ما لا يمكن تصوره: يشكل حفيف اللغة يوتوبيا، أية يوتوبيا؟ إنها يوتوبيا موسيقى الدلالة.. حيث يقيم المعنى بعيدا مثل سراب...ويشكل نقطة هروب الإستلذاذ. إنها ارتعاشة المعنى التي أسأل عندما أصغي لحفيف اللغة، اللغة التي هي طبيعتي أنا إنسان الحداثة»

ر. بارط

هذه العبارة عنوان رواية للكاتب الأمريكي وليام فولكنر نشرت سنة 1929، وهي عبارة مقتبسة عن مسرحية ماكبث لوليام شكسبير حيث نقرأ في المشهد الخامس من الفصل الخامس: «الحياة...حكاية يرويها أبله ، وهي ملأى صخبا وغضبا...».

العبارة تصلح في نظرنا عنوانا لما يطبع فكرنا المعاصر من ضوضاء وضجيج. ذلك أن السمة الأساسية التي تميّز هذا الفكر في رأينا هو اقترانه باللغط والضجة والإحتفاءات والمهرجانات و«رفع الأصوات». أمارات ذلك والأدلة عليه ليست قليلة، ربما كان أكثرها وضوحا ميلنا الشديد والمتواتر إلى ربط الفكر بالخلخلة والحفر والتقويض والهدم والتفكيك. الفكر غدا

عندنا «خلخلة للمعاني» و«حفريات للمعرفة»، و»تقويضا للتراث»، و«هدما للأوثان»، و«تفكيكا للبنيات». لعل ذلك هو ما يجعل ذهننا ينصرف غالبا، عند حديثنا عن الفكر، الى مطرقة نيتشه، فنردد أن التفكير هو « إعمال المطرقة» وأن الفكر «ضرب» للأوثان.

بطبيعة الحال مطرقتنا نحن مطرقة أكثر «تقدما»، مطرقة صناعية، وهي ليست فحسب تلك التي يحملها البنّاء في يده، وانما تلك التي يستخدمها مرصفو الطرقات في حفرهم وهدمهم وتقويضهم، وهي بالطبع أشد ضجيجا وأكثر اثارة للانتباه.

إلا أننا قلما نعمل فكرنا في طبيعة هذا الربط بين الفكر وبين المطرقة. ونحن نعلم أنها حتى عند نيتشه نفسه تتخذ دلالات متنوعة، وتدل على المطرقة التي تنصب على واقع « لتهدمه على طريقة البنّاء، أو لتفحصه على طريقة الطبيب، أو لتعيد صياغته على طريقة النحّات».

نادرا ما ينصرف ذهننا، عند الاشارة الى «فلسفة المطرقة» هاته، الى مطرقة أخرى ربما يكون نيتشه، الموسيقيّ وعازف البيانو، هي التي يقصد بالضبط. لإدراك ذلك ربما ينبغي أن نستبعد لغة الضرب والهدم والبناء لنستعيض عنها بلغة علم الأصوات. آنئذ تغدو المطرقة، ليست أداة البنّاء، ولا حتى نصل أوكّام Guillaume d'Ockham، وإنما آلة لقياس الذبذبات، ويغدو الفكرإصغاء لصوت الوجود الذي يشير اليه هايدغر..

يستعمل الفرنسيون الكلمة ذاتها للدلالة على الإصغاء وعلى الفهم entendre. بمقتضى ذلك يغدو إدراك المعاني إصغاء لـ «حفيف اللغة» الذي يتحدث عنه بارط، وتغدوالأذن أداة للتفكير.

لن يعود « إعمال المطرقة» ضربا لأصنام، ولن يظل الفكر ضجة وصخبا، وإنما **جس نبض الأشياء وإحداث اهتزازة بها لقياس ذبذباتها**. إنه استخدام مغاير للمطرقة يحاكي ذاك الذي ينهجه طبيب الأعصاب كي «يجس نبض» الركبة ويقيس رد فعلها. إنه استخدام « يطرح أسئلة عن طريق المطرقة، ويصيخ السمع الى ما إذا كان هناك صوت يرد صدى خواء أجوف». المطرقة إذن أقرب الى الشوكة الرنانة Diapason التي تُستخدم في علم الأصوات لدراسة الرنين وضبط الآلات الموسيقية.

حينما نربط الفكر بالمطرقة، والحالة هذه، فإنما لنجعله جسا لنبض الأشياء و انصاتا لموسيقى العالم. ومن يتكلم عن الموسيقى لا بد وأن يستحضر الصمت كمكوّن أساسي لكل معزوفة، لا بدّ أن يستبعد من أجل ذلك كل ضجيج وصخب، فلا يقرن الفكر بالضرورة بالمواسم والمهرجانات ، ولا بعقد الندوات وتنظيم المؤتمرات، ولا برفع الشعارات وإصدار البيانات، ولا بتسليم الجوائز وإقامة الإحتفاءات، ولا بالتسابق نحو مكبرات الاذاعات ومنابر التلفزيونات، ولا بالتناحر من أجل أخذ الكلمة والاستحواذ على المعاني والاستئثار بحق التأويل وادعاء «امتلاك» الحقيقة، ولا بكل ما من شأنه أن يحُول دون الإصغاء إلى نبضات الحياة، وذبذبة الأشياء، و«حفيف اللغة».

الحدود والجدران

بسقوط جدار برلين، اعتقد الجميع أن عهد الجدران قد ولّى ، وأن الانسانية مقبلة على عهد الانفتاح و التواصل. الا أن العشرين سنة الأخيرة عرفت اقامة أزيد من عشرين جدارا مختلفة الأحجام والأطوال و الأدوار، أكثرها «شهرة» بطبيعة الحال الجدار الذي أقامته الدولة الصهيونية، وذاك الذي بنته الولايات المتحدة جنوبها.

تنطوي إقامة الجدران على مفارقة كبيرة. فبقدرما تسعى لأن تظهر عظمة الدولة التي أقامتها وقوتها و«صلابتها»، بقدر ما تشهد على إخفاق تلك الدولة في ضبط حدودها ونشر سيادتها، أو فرضها فرضا. يكفي دليلا على ذلك عجز أكبر الدول العظمى عن وقف الهجرة المكسيكية عن طريق اقامة الجدار.

لعل هذا هو ما حذا ببعض الدول «الذكية» الى إقامة جدران من «طينة» أخرى، جدران أقل «صلابة» وأخف حضورا، وأقل وضوحا، لكنها ربما أكثر فعالية. هذه الجدران ليست تلك التي تقام بالحديد والاسمنت، والتي تتبدى عاتية عالية نحو السماء، وانما تلك التي تتخفى وراء قوانين تشريعية، أو مؤسسات إدارية، أو وزارات تحمل أسماء مراوغة، كوزارة الهجرة، أو وزارة الهوية الوطنية، أو حتى وزارة «الاندماج» والتكافل.

ليست مهمة هذه المؤسسات بطبيعة الحال «السهر على الحدود»، وانما «بناء» جدران «غير مرئية» وغرسها في وجداننا وعقولنا.أخطر الجدران وأشدها صلابة ليست بطبيعة الحال ،هي المكوّنة من اسمنت وحديد، وانما هاته التي تقطن أدمغتنا وتسكن عقولنا. هنا لا يُقتصر على الحدود، وإنما يُستعان بالجدران لتفصل البشر وفق ألوان بشرتهم، وأنواع قيمهم وأشكال ثقافاتهم.

الحدود ليست هي الجدران. الحدود وليدة اتفاق، أو تفاوض على الأقل. نعلم أنها مرتبطة بميلاد الدولة الحديثة كما نشأت في أوروبا بين القرنين الثالث والرابع عشر. الحدود منذ نشأتها اعتراف متبادل، أما الجدران فتُبنى ضد الآخر ورغم أنفه. الحدود لا تفصل ولا تفرق، وانما تميزالأطراف لتربط فيما بينها. فبينما تدل اقامة الجدران على عجز الثقافة عن الاعتراف بالآخر والتساكن الى جنبه، فان الحدود على العكس من ذلك هي ما يسمح بلقاء الآخر.

الحدود تعج حركة رغم ثباتها، انها تُفتح وتُغلق، أما الجدران فهي صامدة صامتة صماء. انها تقف ضد كل تواصل. في احد «أبحاثه» يشير بورخيص أن الامبراطور الصيني الذي أمر باقامة جدار الصين العظيم هو الامبراطور نفسه الذي أمر بتدمير جميع الكتب.

الجدران تسد الأبواب والنوافذ وكل الفتحات في وجه الآخر، بينما الحدود هي حدود، لأنها بالضبط تعترف بالآخر. لاستضافة الآخر ينبغي أن يكون لي بيت. حينما تفصلني عن الآخر حدود فهو يعرف أن بامكاني أن أستضيفه وأفتح له أبواب «بيتي». لكنني أعرف أن ليس من حقي أن أعلن أنني في بيتي حينما أعبر الحدود متنقلا نحو «الضفة» الأخرى، والا لغدوت معمّرا في تلك الحال. ذلك أن الاستعمار لم يكن الا خلطا بين الحدود أو الغاء لها على الأصح. انه اقرار المستعمر أنه في بيته أنّى كان البيت، انه الغاء الآخر ذاتا ومكانا.

على هذا النحو فان إقامة الجدران هي إلغاء للحدود وعدم اعتراف بأهميتها و«فضائلها». ربما يصعب علينا اليوم أن نقبل أن تكون للحدود فضائل. ففي عالم غدا قرية صغيرة، أو على الأقل مسرحا للتجمعات والتكتلات، في عالم ما تفتأ تظهر فيه «جمعيات بلا حدود» ومجتمعات مدنيّة تحاول بالضبط أن تتخطى الحدود وتخترق الحواجزلتنجز ما لم تستطع الحكومات أن تنجزه، في عالم هذا حاله، لا بد وأن يُنظر الى الحدود على أنها حدّ للتكافل والتواصل والاندماج، وبالتالي على أنها حواجز و عوائق وشرور.

ما بالك ان أضفنا الى ذلك العلاقة التي يقيمها كل منا مع الحدود، وما يستشعره وهو يعبرها من تخوّف وارتباك وفقدان للثقة في النفس وتشكك في سلامة اوراق التعريف، وشعور ملازم باقتراف ذنب من الذنوب. هذا قبل أن

تتفنن الاجراءات الأمنية في «ضبط» الحدود الذي ما فتئ يتعقد.

على رغم ذلك فلا مفر لنا من «امتداح الحدود» لأنها وحدها تلقحنا ضد الجدران. ذلك أن العالم من غير حدود لن يكون إلا صحراء تتشابه حبات رملها، يفقد فيها كل شيء تفرده، ويغيب فيها الاختلاف لتعم التسوية المسطحة والتواصل الموهوم.

«بنية الثورات السياسية»

كثيرون هم الذين كتبوا عن الثورات العربية ليقروا بأنهم فوجئوا بها. يصدق هذا حتى على المحللين الغربيين الذين أكد أغلبهم أنهم انبهروا بما حدث، وأنهم لم يكونوا يتوقعونه ، وأنهم عاجزون عن تفسيره.

يرد البعض على ذلك أن الثورة لا تكون كذلك الا ان كانت تفلت من كل توقع، فهي تحديدا، حدث استثنائي. لا يعني هذا بطبيعة الحال أنها بعيدة عن كل معقولية، وانما فحسب أنها لا تجد مبرراتها داخل فلسفة غائية للتاريخ. غير أن ذلك لا يمنعنا من أن نبحث لها عن معنى وعن «سبيل للفهم» من خلال منطقها الداخلي وبتحليل بنيتها من غير أن نستعين بتسلسل عام أو نلجأ الى منطق كلياني.

في هذا الاطار يعقد صاحب كتاب «بنية الثورات العلمية مقارنة بين الثورات السياسية ونظيراتها العلمية، وهويرسم نوعا من التوازي بين الثورتين. فالثورات السياسية تبدأ مع تصاعد الاحساس بعجز البراديغم المتداول عن استيعاب الأمور، ومع الوعي بأن المؤسسات القديمة «لم تعد تفي على نحو ملائم بحل المشكلات التي تطرحها بيئة كانت تلك المؤسسات طرفا في خلقها».

على النحو نفسه تبدأ الثورات العلمية بتزايد الاحساس بأن أحد البراديغمات والنماذج الارشادية القائمة قد كف عن أداء دوره بصورة كافية في مجال اكتشاف جانب من الطبيعة سبق لهذا البراديغم أن وجه البحوث الخاصة به.

ذلك أن العلم حسب توماس كون يخلد الى وضع مستقر في فترات

بعينها وذلك بخضوعه لبراديغم يحدد مجاله وأساليب البحث فيه. في اطار هذا «الوضع المستقر للعلم» تفرض صياغة المشكلات والحل المقترح لها نفسهما على العلماء. تأتي الثورة التي تقضي على المعايير المتبعة لتؤدي الى اعادة صياغة جذرية للمشكلات وتجديد كلي للمناهج بحيث يغدو من المتعذر ترجمة المفهومات من سياق لآخر، وهكذا فان الكتلة من منظورالنيوتونية والكتلة من منظورالنسبية على سبيل المثال يوافقان وجهتي نظر للظواهر الحركية تكونان من الاختلاف بحيث يستحيل التعبير عن احداهما بدلالة الأخرى.

كأن العلم يدخل بذلك في«أزمة» يكون فيها البراديغم المتجاوز عاجزا عن استيعاب المستجد. على هذا النحو نفسه يرى كون ان الثورات السياسية تهدف الى تغيير المؤسسات السياسية بأساليب تحظرها هذه المؤسسات لصالح أخرى، وفي هذه الأثناء لا يكون المجتمع محكوما تماما وبالكامل بأي مجموعة من المؤسسات على الاطلاق. ونظرا لأن الفاعلين الاجتماعيين يكونون مختلفين بشأن القواعد أو الأنموذج الأصلي للمؤسسات الذي ينبغي أن يتم في اطاره التحول السياسي وتقييم هذا التحول، ونظرا لأنهم لا يقرون بوجود اطار أسمى وأرفع قيمة من المؤسسات يمكن الاحتكام اليه بشأن الاختلافات، يصبح لزاما على أطراف النزاع أن يلجؤوا الى أساليب وتقنيات تحريض واقناع وهذه غالبا ما تلجأ الى استخدام القوة .

الشائعة في زمن فايسبوك

على إثر الجدال الذي أعقب الشائعات التى راجت حول الأمينة العامة للحزب الاشتراكي الفرنسي إثر إعلانها الترشّح للانتخابات التمهيدية لرئاسة الجمهورية، احتد الجدال حول علاقة الشائعات بالوسائط الاعلامية الجديدة، وما اذا كانت تلك الوسائط قد غيّرت من بنية الشائعة ، أم أنها لم تعمل الا على تسهيل انتشارها و تسريع ذيوعها.

من السّمات التي كانت تميّز الشائعة عن الخبر حتى وقت قريب هو أن الشائعة لم تكن في حاجة الى «وسائط» كي تتناقل. فاذا كان الخبر في حاجة إلى وسائط لبثه وحوامل تنقله، فان الشائعة «لا حامل لها». يمكننا أن نطلع عليها في الصّحف، لكن من غير أن نقرأها في صحيفة بعينها. إنها بالتحديد تتناقل من غير أن تُنقل عن مصدر، ومن غير أن يحملها وسيط. من هذه الزاوية يبدو استعمال التويتر والفايسبوك في نقل الشائعة أمرا جديدا. وحتى إن لم يكن ذلك الاستعمال قد غير من بنية الشائعة، فهو سهل بالفعل ذيوعها ووسّع مجال انتشارها. الا أنه قد عمل في الوقت ذاته على فسح المجال للحد من ذلك الذيوع حينما أعطى «للضحية» إمكانية الرد لتوقيف الشائعة وحتى تكذيبها، أو على الأقل نشر شائعة مضادة.

هذا ما سارعت إلى القيام به مارتين أوبري دفاعا عن التهمة التي ألصقت بها من أنها تكثر من معاقرة الخمر، وتلك التي ألصقت بزوجها المحامي فيما يتعلق ب «قربه» من الأوساط الاسلامية الأصولية.

لكن المثير في الأمر هو أن هناك من شكك في أن الأمينة العامة للحزب الاشتراكي هي من أطلق الشائعة، وأنها اختارت افتتاح حملتها بهذا الدخول

القوي للفْت الأنظار وإثارة الاهتمام. ولا تهمنا هنا بطبيعة الحال صحة هذا الزعم إلا من حيث إنه يوضّح اختلافا آخر بين الشائعة «التقليدية»، وهاته التي تنتشر في عصر الفايسبوك. ففيما سبق لم يكن بالامكان تحديد مصدر الشائعة ولا حتى التساؤل بشأنه. ذلك أن الشائعة لم تكن تنقل عن مصدر معين. وهي كانت تؤخذ على أنها من باب «مايقال»، وليس ما صرح به مصدر بعينه. كان ينظر الى الشائعة كأنما تتولد عن ذاتها، فهي ليست كالخبر الذي يعرف مصدره، أو على الأقل يُسأل عن مصدره، بل وتقاس أهميته وصحته بذلك المصدر.

أهمية الشائعة لم تكن تستمد من المصدر، بل ولا حتى من المضمون. ذلك أن قوتها ليست في مضمونها، لا في صدقها ولا في كذبها. فهي تتنقّل في فضاء يوجد «خارج الصدق والكذب»، وهي لا تستمد قوتها من قوة ما تقوله، وإنما من كونها تنتمي إلى فضاء كل ما يقال فيه قد سبق قوله، وسيستمر، ولن ينفك يقال. ما أعلمه عن طريق الشائعة لا بد أنني سمعته من قبل: إنه ما يُتناقل. وبما هو كذلك، فهو لا يتطلب فاعلا من ورائه، ولا ضامنا، وهو لا يقتضي تأكيدا وتمحيصا. فما يهم في الشائعة ليس ما تخبر به وعنه، وإنما الصّدى الذي يعقب انتشارها، ما يهم هو ما يتولد عن ذيوعها من ردود أفعال. **الشائعات بمفعولاتها**. لذا فهي السلاح القوي للساسة. فهي قد تعلي من شأنهم، إلا أنها قد تعمل على الاطاحة بهم، وبامكانها اليوم أن تعجل بتلك الاطاحة فتجعل مدير أهم صندوق دولي يتهاوى في أقل مدة ممكنة.

مفارقات الصورة الفوتوغرافية

لعل المفارقة الأساسية للصورة هي أنها تنتج الموت عندما تحاول أن تحفظ الحياة و«تخلدها». عندما تسعى الصورة لأن تجعل الغياب حاضرا، فانها تغدو بذلك شهادة حقيقية على «غياب هذا الحضور».

بين الصورة والموت، بين التصوير والقتل أكثر من وجه قرابة،بدءا بعملية التصوير ذاتها وما فيها من تصويب نحو الهدف وضغط على الزناد.

لذلك فالتصوير نوع من التحنيط. إنه استلاب وتحويل «للشيء إلى صورة، والأصل إلى نسخة، والواقع إلى تمثيل والوجود إلى مظهر»(دو بوير). وبطبيعة الحال، فإن هذا الاستلاب يغدو مزدوجا مضاعفا ما إن يتسلط عليها البارابازيون ليحولوا الصورة إلى سلعة تجني منها أطراف مختلفة أرباحا طائلة.

لعل أحسن من صور هذه الخاصية الاستلابية للصورة هو ميشال تورنيي في «نقطة من ذهب» حيث يتعلق الأمر بشاب جزائري صحراوي «خطفت» منه سائحة عابرة صورة فوتوغرافية على رغمه. فتبعها إلى بلدتها بحثا عن صورته. إلا أنه سرعان ما وقع في حبال العدسات واكتشفه مصور سينمائي ليحوله إلى صور، كي يقع فيما بعد في قبضة صانع تماثيل «حنطه» في صور وأشكال لا نهاية لها.

يجعل بارط استلاب الصورة مكونا من مكوناتها قبل أن تدخل في مسلسل الانتاج الاعلامي، فيعترف أنه كل مرة كانت تؤخذ له صورة، كان يراوده احساس بزيف و «عدم أصالة». فالصورة تمثل في نظره « تلك اللحظة التي لا أعود فيها لا ذاتا ولا موضوعا، وانما ذاتا تشعر أنها غدت موضوعا، انها

اذن لحظة أعيش فيها تجربة موت صغرى: فأنا أغدو فيها شبحا بالفعل».

يستعمل بارط اللفظ اللاتيني spectrum للدلالةعلى هدف الصورة و«موضوعها». وهو يستعير هذه الكلمة من الفزيائي ا. نيوتن الذي كان أطلقها دلالة على الطيف الضوئي، أي على سلسلة الألوان التي ينحل اليها الضوء الأبيض. الكلمة آتية من الفعل specere الذي يعني الرؤية، وهو يعادل اللفظ الاغريقي الذي يدل على الشبح والطيف. موضوع الصورة يرتبط اذن بالرؤية والفرجة والاشتباه، لكنه يرتبط أساسا بالموت والأشباح وحضور الغياب و«عودة الأموات».

تهدف الصورة الى أن تخلد اللحظة، وتلتقط ما ينبض حياة، تهدف الى أن تشهد على ما مضى، الا أنها تعجز مع ذلك أن تخلق تاريخا وتنسج ذاكرة. وهذه مفارقة أخرى من مفارقات الصورة الفوتوغرافية. نعلم أنها من مواليد منتصف القرن التاسع عشر. معنى ذلك أنها ولدت مع علم التاريخ. لكن بينما يسعى الخطاب التاريخي لاستعادة الاحداث وضبطها وربما ربطها بغيرها، فان الصورة الفوتوغرافية على حد قول بارط «لا تستعيد الماضي ولا تخلده. ان وقعها عليّ لا يمثل في استعادة ما زال وامحى، وانما في الشهادة على أن ما أراه، قد تم وحصل».«التاريخ ذاكرة ننسجها وفق مناهج وضعية، انه خطاب عقلاني يقوم على أنقاض الزمان الأسطوري، أما الصورة الفوتوغرافية فمن المؤكد أنها شهادة، الا أنها شهادة هاربة منفلتة».

لذا قلنا إن الصورة تشير أساسا إلى غياب وضياع وانفلات . في هذا الصدد تردد سوزان سونطاغ بعد فالتر بنيامين: «بدأت الصور الفوتوغرافية تعطي صورة عن العالم في اللحظة التي غدا فيها الوضع البشري يعاني من ارتفاع ايقاع الهزات الكبرى، ففي اللحظة التي بدأنا نرى فيها عددا هائلا من أشكال الحياة البيولوجية والاجتماعية يتعرض للتلف في وقت وجيز، في هاته اللحظة بالضبط أصبح في امكاننا تثبيت صورة ما ينفلت ويختفي».

فكأنما كان اللجوء الى الصورة لجعل النوع البشري يواجه عجزا كبيرا وهو كونه لم يعد قادرا أن يعيش الديمومة لا وجدانيا ولا رمزيا. لذا فان عصر الصورة هو ايضا عصر الثورات والاحتجاجات والاغتيالات والتفجيرات، أوعلى حد قول بارط «عهد نفاذ الصبر» ، عهد افتعال الديمومة لمقاومة الانفلات و»تثبيت» ما يسارع الخطى.

من هو المثقف؟

في مقال هام بعنوان : «التفكير في الفن بعيدا عن علم الجمال» يحاول أحد الفلاسفة المعاصرين الجواب عن السؤال عما معنى الفن في الثقافة المعاصرة؟ وبعد أن يثبت أن المعايير التقليدية التي كان يلجأ اليها علم الجمال تحديدا للعمل الفني لم تعد تسعف الدارسين للفن المعاصر في الجواب عن ذلك السؤال، خلص الى الاستنتاج أن الفن اليوم هو «ماندعوه فنا».

قد يبدو لأول وهلة أن هذا التحديد ذا النزعة الاسمية هو مجرد تلاعب بالكلمات، الا أن من يمعن النظر في ما «يقبل» اليوم على أنه عمل فني ربما لا يستطيع أن يجد قاسما مشتركا من شأنه أن يحدد لنا الشروط الضرورية لنعت عمل ما بأنه عمل فني، وتبرير الرضى الذي تناله بعض الأعمال. كل ما يتبقى لديه هو أن يقف عند التواطؤ الذي يحصل عند الاجماع بأن هذا العمل بالذات هو عمل فني، وأننا جميعا نسميه «عملا فنيا».

انصرف ذهني وأنا أطلع على هذه الأطروحة، الى ما يمكن أن يكون اليوم تحديدا للمثقف. لا داعي إلى التذكير بكل الاجتهادات الكثيرة التي سعت إلى تحديد المثقف محاولة ضبط المعايير اللازم توفرها في المرء لكي يغدو ضمن فئة المثقفين. فنحن على سبيل المثال ندرك الصعوبة التي تواجهنا إن نحن حاولنا البحث عن قواسم مشتركة بين تشومسكي وأدونيس وادوارد سعيد وخوان غوتيصولو...لو اقتصرنا على الجوانب التكوينية المعرفية لما خرجنا بنتيجة، هذا ان سلمنا بأننا نعترف جميعا لكل هؤلاء بتكوين نظري يؤهلهم لذلك التميّز، اذ غالبا ما يحصل أن بعضا ممن كانوا يتبوؤون مركز المثقف ويُعاملون كنماذج يقتدى بها ويعمل بهديها، سرعان ما كشفوا عما يشبه ضعفا في التكوين،

أو على الأقل عن تحصيل معرفي لم يكن يستحق الصخب الذي أحاط بهم والأهمية التي أعطيت لهم والحظوة التي نالوها.

وعلى رغم ذلك فان عوامل متشابكة معقدة تجعل بعض الأفراد يقع حولهم إجماع بأنهم مثقفون، فتغدو أقوالهم وأفعالهم مما ينبغي أن يقتدى به، والمهم أن بياناتهم و«فتاواهم» تصبح سلطة فوق كل السلطات، وأنهم قادرون أن يصدروها ضد أقوى الدول وأكبر الحكام، فينصحون هذا الحاكم بالتخلي عن حكمه، وتلك الدولة بالتراجع عن موقفها. ربما قد يكشف الزمن فيما بعد أن تلك العوامل كانت عوامل واهية، الا أن الحصيلة أنها سمحت لهذا الاسم بعينه أن يتخذ مرتبة ليست ككل المرتبات، وأن تغدو كلماته «ليست ككل الكلمات».

الملاحقة

أمر مثير للقلق، بل للغضب أحيانا ، ما نراه عند مثقفينا من حرص شديد، وإصرار مبالغ فيه في أغلب الأحيان، على ملاحقة الأحداث التي تعرفها بعض العواصم العربية. قد نتفهم سعي البعض الى محاولة تحليل ما جرى، و وضع احتمالات لما سيجري، مع ما يلزمه ذلك من تحفظ وتريث، لكن ما يتعذر علينا تفهمه على الإطلاق هو ذلك الإسراع الشديد نحو عقد الندوات واعتلاء المنابر التلفزيونية للتذكير بأن للثقافة دورا، وأن ما جرى لم يكن بمعزل عن المثقفين، وأنهم على أتم الإستعداد لمواكبته، بل والتنبؤ بمآله.

إن كان هناك درس ابتدائي ينبغي للمثقف في بلداننا أن يستفيده مما يجري هو أن عليه أن يعيد النظر في تلك الممارسات التي تعودها، والتي كانت تلائم عهدا ربما هو في طريق الزوال: تلائمه بجميع معاني الكلمة، لأنها كانت تستجيب لمطامحه وتقرع له الطبول، تلائمه لأنها لم تكن تزعجه، وتلائمه لأنها كانت مناسبة للأوضاع التي قامت كل هذه الانتفاضات ضدها.

عبثا نحاول أن ندرج هذا « النشاط الملائم» الذي تعوده مثقفونا في إحدى المهام التي أسندها التقليد للمثقف، ونرى فيه تطبيقا لنظرية المثقف الملتزم، أو لنظرية المثقف الواعي بحركة التاريخ المدافع عن المصالح الطبقية، أو المثقف المتكلم باسم المستضعفين، أو المثقف ضمير التاريخ.. لا خانة من هذه الخانات تبدو لنا أنها ملائمة لهذا المثقف «الجديد». ذلك أن همومه، على ما يظهر، لا ترقى الى محاولة فهم الحدث ووضعه في مكانته التاريخية، المحلية والكونية، والوقوف على بعض أسبابه، ومحاولة الدفع به والمساهمة في توجيهه، وإنما هي هموم من يعشق المنابر، ويتصدّر الندوات، ويجني الثمار، ويلاحق الفرص.

الهشاشة

ربما لا تكفي، لربط ما جرى لرئيس صندوق النقد الدولي السابق بما عرفه بعض قادة الدول العربية خلال حركات الربيع العربي، الإشارةُ الى الاقتران الزمني فحسب. ذلك أن هناك أكثر من وجه شبه بين هذه الوقائع التي واكبناها خلال الأشهر الماضية، ليس أقلها وضوحا،ظهور دومينيك ستروس - كان مقيد اليدين، أو مودعا السجن، وظهور «الرئيس» في أقوى المظاهر ضعفا، في قفص المحكمة.

ربما اقتضى الأمر لإدراك أوجه الشبه العميقة ، ألا نقتصر على ذكر الأسماء، ومقارنة الأشخاص، وإنما أن نبحث عن القواسم المشتركة بين انهيار كل هذه القمم، وسقوط كل هذه الأنظمة.

قد يبدو الحديث عن نظام بصدد ستروس- كان حديثا في غير محله، ولكن لنتذكر ما خلفه ماعرفه مما يدعوه الصحافيون، الحوادث الجانبية. إذ لا ينبغي أن ننسى أن سقوط ستروس- كان جر معه سقوط أفراد وصعود آخرين. فقد أعقبه توّا فضح كثير من حالات الاغتصاب في فرنسا، لا يلعب فيها هو وحده دور «البطل»، وانما قمم أخرى ووزراء آخرون، كما ترتب عنه تعديلات في الحكومة لفسح المجال لخليفته في إدارة الصندوق، وتغيير عميق في خارطة الانتخابات الفرنسية المقبلة، وحسم م. هوبري في الترشيح، وإخلاء المجال لفرانسوا هولاند وإعلاء حظوظ انتصاره.

لا يتعلق الأمر اذا بشخص « أقصي» من منصبه الدولي السامي، وإنما بسقوط نظام وخلخلة جهاز، وانهيار عمارة جرّت معها سقوط البنايات بجانبها.

لعل هذا ما دعاني، وأنا أرى «الرئيس» في القفص، لأستحضر صور المدير في السجن، و أتساءل كم هي هشة أوضاع الإنسان المعاصر، الذي تتقاذفه إغراءات الحياة المعاصرة، ورغبته اللامحدودة في أن يرتقي الأعالي و يصعد القمم، و وجوده اللحظي تحت ضغط القوى القاهرة التي يعج بها «مجتمع الفرجة»،وتحت قهر الإمكانيات اللامحدودة التي يتوفر عليها الإعلام، و من ثمت تعرّضه الدائم إلى الإنهيار في أية لحظة ... دليلا على هشاشة كل القمم والأنظمة، بل هشاشة وضعية الإنسان المعاصر.

11 أيلول، بعد الثورات العربية

ربما هذه أول ذكرى شعرنا أننا كنا في حاجة الى منبّه، كي نستعيد حدث 11 أيلول 2001. شيء ما أخذ يحجب ما كان يعتبر «الحدث الأعظم» الذي لا يحتاج الى تذكير. وبالفعل فقد شعرت كثير من المحطات التلفزيونية أنها لن تحيي الذكرى إلا إن هي استرجعت الصور المهولة التي يظهر أننا بدأنا نتناساها، والتي كانت إلى حد الآن تتحاشى عرضها، أو لا تشعر بضرورة ذلك الإسترجاع.

حتى وقت غير بعيد كنا نشعر أن هذا الحدث ليس من تلك الوقائع التي تتوارى بمجرد أن تحدث وتغدو ماضيا تظهر نتائجه في المستقبل، وإنما هو من الأمور التي تحدث « على التراخي»، فتبدو دوما كأنها لم تحدث بعد. كنا نشعر أنّ أنماط الزمان التقليدية لن تفي برصد هذا التوقف الذي لا ينفك يدوم، هذا التوقف الذي جعل ما سُمّي «حربا على الإرهاب» يبدو وكأنه يراوح مكانه، وجعل العمليات تبدو متكررة لا يكاد متتبعها يتبين مسافات مقطوعة، وانجازات محققة، وتطورا ملحوظا، وانتهاء عهد لبداية آخر.

قد يقال إن موت زعيم القاعدة قد يكون السبب الأساس في إحساس البعض أن عهدا قد ولى، وأن 11 أيلول غدا من الماضي، وأن إحياءه بالتالي، محتاج إلى من يُذكّر، ومن يسترجع ويستعيد. لكن، مهما كانت أهمية مقتل زعيم القاعدة، فإننا لا ينبغي أن ننسى أن العمليات استمرت هنا وهناك، ليس على الوتيرة نفسها بطبيعة الحال، إلا أنها لم تكد تتوقف. وعلى أية حال ف«القاعدة» تنظيم، بله تنظيمات، وخلايا مسيقظة ونائمة.

هزة أخرى ربما كانت أكثر أهمية، وربما هي التي أخذت تحجب ما

سبقها، هي الأحداث التي عرفتها كثير من البلدان العربية. لا يتعلق الأمر هنا بوزن أحداث، وإنما بإدراك المفعول الأساس للإنتفاضات العربية، لا من حيث خلخلة أنظمة كادت تعمر الربع القرن، ونصف القرن، وإنما من حيث إن تلك الإنتفاضات أبانت أن مسلكا آخر غير العمليات الإرهابية من شأنه أن يُبدل أوضاعا، ويفتح آفاقا، ويغير أحوالا، ويحقق أحلاما في هذه الدنيا قبل الأخرى.

الترجمة المدمنة

ينبهنا جيل دولوز أننا نخطئ عندما نعرّف المدمن بأنه الشخص الذي لا ينقطع عن تعاطي الكحول. المدمن هو ربما على العكس من ذلك تماما، إلى حد أن بإمكاننا القول إنه ما يفتأ يكفّ عن معاقرته. فهو إذن أقرب إلى الإنقطاع منه إلى المواصلة. إنه يثابر على الإنقطاع، دوما بمحاذاة الكفّ والتوقّف. وهو ما يفتأ يقترب من الكأس الأخيرة. بلغة أصحاب الرياضيات، فإنه «يميل نحو نقطة التوقّف». تحديده للنهاية تحديد تحليلي، وليس جبريا.

يستعمل دولوز عبارة موفّقة إلى حد بعيد، للدلالة على هذه العلاقة بالحدود والتوقّف والإنقطاع، وذلك عندما يقول: إن المدمن يشرب دوما الكأس ما قبل الأخيرة. فما يهمّه بالضبط ليس آخر كأس، وإنما الكأس ما قبل الأخيرة، **لأنها هي التي «تحقق» له التوقف والاستمرار في آن**. كل كأس يملأها، يملأها باعتبارها الكأس ما قبل الأخيرة. كل كأس هي مماس التوقف، كل كأس هي توقف ناقص واحد. إنه لا يبلغ الحد الأخير، وإنما ما قبله على الدوام.

ماقبل الحد الأخير...في من **شرفة ابن رشد** يروي عبد الفتاح كيليطو أنه استيقظ ذات صباح على لازمة تتردد في رأسه، ليست موسيقى كما يحدث أحيانا، بل جملة، أوشذرة من جملة : «تذكرت عندئذ مالارمي الذي يروي أنه قد تهوّس بجملة عبثية : « ما قبل الأخير قد مات». ما قبل الأخير، المقطع ما قبل الأخير..لكن ما معنى : «ما قبل الأخير قد مات»؟ خرج مالارمي من شقته ومشى في شارع تجّار التحف القديمة، وفجأة، «أمام دكّان عوّاد يبيع آلات موسيقية عتيقة»، استبدّ به نوع من التجلي، أشبه بجواب كان، مع إنارته لمظهر من «ماقبل الأخير المستعصي على التفسير»، يكثّف من غموضه».

لعل القارئ سيستغرب شديد الإستغراب لو علم أن ذهني انصرف إلى هذا التحديد لعلاقة المدمن بالتوقّف وبلوغ النهاية، وإلى ما قبل الأخير و«موته»، وأنا منكبّ على ترجمة أحد النصوص التي أتلذذها ، قراءةً وترجمةً. وجدتني، وأنا بصدد النقل إلى اللغة العربية، أدمن على القراءة وإعادة القراءة، فالترجمة وإعادة الترجمة. وجدتني دوما بمحاذاة التوقف والانقطاع، دوما بصدد الترجمة ما قبل الأخيرة...التي ما تفتأ تموت. مما دفعني إلى التساؤل: أليست كل ترجمة، في نهاية الأمر، هي دائما الصيغةَ ما قبل الأخيرة؟

لو أننا حددنا الأمر على هذا النحو، فربما أقحمنا الترجمة في زمانية يحكمها حساب اللامتناهي في الصغر كما يقول الرياضيون، وربما طرحنا قضاياها بعيدا عن زمن الوصل و إعلاء الأصل، بعيدا عن زمن التوقّف وبلوغ النهايات المحددة، بعيدا عن الزمان الذي لا يرى الموت إلا آخر المطاف، بعيدا عن زمان الميتافيزيقا، لنرمي بها في زمان التكرار الذي يرى في كل فصل وصلا، وكل توقف حركة، وكل موت حياة متجددة، وكل نهاية بداية ثانية، وكل نسخة تكرارا لأصل.

عندما يؤكد بورخيص على أن النص لا يعتبر أصليا إلا من حيث كونه إحدى المسودات الممكنة التي تعبّد الطريق لنص سيكتب بلغة أخرى، فربما ليُبيّن أن الترجمة تنظر إلى كل نص على أنه دوما قبل- نص pre-texte، كل نص هو دائما ما قبل . بهذا تغدو الترجمة شهادة على البدايات المتكررة للأصل، ونوعا من التنقيب عن مسودات الكاتب الثاوية خلف مبيضته. فكأن مسعاها هو أن تعيد إلى النص مخاض ميلاده، فتنفخ فيها الحياة من جديد، وتلبسه حياة أخرى ولغة أخرى.

لا شك أن هذه الزمانية تتنافى مع كل طرح لقضايا الترجمة داخل أخلاقيات الأمانة والخيانة، ما دامت تصدر عن موقف يدفع بالأصول والنسخ، والبدايات والنهايات دوما نحو الأبعد. في النص سابق الذكر يورد دولوز عبارة لشارل بيجي يقول فيها: ليست النهاية هي التي تجعل البداية تستمر وتبقى، وإنما هي البداية التي تجعل النهايات تتواصل وتدوم. حينئذ تغدو الأصول هي التي تحاكي نسخها، وتصير الترجمة دوما معلقة en suspens، وتصبح الخيانة بذلك أمانة مؤقتة، والأمانة خيانة إلى حين، كما تغدو الترجمة إدمانا على الترجمة، وتصبح كل ترجمة الصيغةَ ما قبل الأخيرة.

المثقف بين السياسة والسياسي

قولة أرسطو: «الإنسان حيوان سياسي»، تحيل، في نظر جان بيير فرنان، إلى السياسي Le politique وليس إلى السياسة. ذلك أن الإغريق، في رأيه، لم يبدعوا السياسة بقدر ما أبدعوا السياسيّ. لأسباب تاريخية معقدة عرف هؤلاء، ابتداء من القرن السابع قبل الميلاد، تجربة تاريخية واجتماعية متفردة بفضلها صار بإمكان مجموعة من الناس أن تنظر إلى تجمّعها كشيء مشترك يهمّ الجميع ويساهم فيه الكل res-publica. استطاع هؤلاء أن يحددوا مجالا تمارس فيه السلطة دون أن تُمتلك، مجالا توضع فيه السلطة بعيدا عن الجميع، أو على الأصح، وسط الجميع وبينهم، كما حاولوا أن يتساءلوا عن الكيفية التي ينبغي للمؤسسات أن تكون عليها لكي يعيش «البوليس» polis على هذا النحو، أي لكي يعيش الإنسان كإنسان، أي بالضبط كحيوان سياسي.

أدرك الإغريق إذاً أن الحياة البشرية حياة جماعية، وأن الحياة الجماعية هي الحياة في البوليس، أي في مجال تُدبّر فيه شؤون المدينة بمساهمة الجميع في استقلال عن كل سلطة خارجية. صحيح أن هذا التدبير قد يختلف من مدينة لأخرى، من بوليس لآخر، لكن المبنى هو هو. وهو أن شؤون الإنسان في المدينة بيد الإنسان، بل بيد الجميع، جميع من يعتبرون بشرا.

بل إن الإغريق ذهبوا أبعد من ذلك، واعتقدوا أن هذا «السياسي» يمكن أن يكون موضع تفكير عقلاني، بعيدا عن الأسطورة ، وفي انفصال عن الخوارق. فالشأن البشري، أي الشأن السياسي، يخضع لقوانين يمكن استبدالها ومناقشتها والجدال حولها ومقارنتها فيما بينها، بل وتغييرها.

لا يعني هذا بطبيعة الحال أن الإغريق لم يعرفوا السياسة إلى جانب

السياسي. إلا أن السياسة، وكما سيتأكد فيما بعد، ليست هي السياسي. السياسة تفترض أولا وقبل كل شيء وجود الدولة، أي وجود سلطة لها منطقها الخاص بحيث يمكن لمن يمتلكها أن يعمل على توسيع نفوذه و«بسط» سلطته. وسرعان ما سيغدو الشأن السياسي فيما بعد «صناعة» تمارسها أحزاب، وتتكفل بها منظمات سياسية تسهر على سير الأمور وحماية حقوق الأفراد، بل إن السلطة ذاتها ستُبعّض وتقتسم وتُفْصَل. **في السياسي يكون الإنسان «في» السلطة، أما في السياسة فهو يكون «أمام» السلطة.** السياسي نسيج الحياة البشرية وهو لحمة المجتمع وسداه. أما السياسة فهي منطق الدولة، وهي منظمات وهيئات وأحزاب. السياسيّ مستوى من مستويات كل تشكيلة اجتماعية، و هو قوام التاريخ والفكر، وكل ما يعمل وما يقال: إنه، كما يقول بارط : «**البعد الأساسي للواقع**». أما السياسة فهي المستوى الذي يتحول فيه السياسي إلى حنكة ومهارة بل ودهاء ، وتغدو فيه روح المبادرة امتثالا لأوامر، و يتحول فيه النقد إلى ترديد للشعارات، ومحاولة تغيير الواقع إلى «أخذ الواقع بعين الاعتبار».

لا عجب إذاً ألا يفتأ من يؤمن أن النقد بالضبط هو رأسماله الأساس، يشعر بخيبة أمله إزاء السياسة، فهو ما ينفك يحس أن نقده غالبا ما لا يعود مُجديا أمام خطابات «تتطبع» ولغة «تتخشب»، وأمام واقع عنيد لا يأبه به. غير أننا لا ينبغي أن نستنتج من ذلك أن المثقف يتنكر بهذا للبعد السياسي للواقع. **إذ أن خيبة الأمل إزاء السياسة من شأنها، على العكس من ذلك، أن تقوّي الإيمان بأهمية السياسي، وتفتح دروبا ملتوية وطرقا لامباشرة كي تفعل الثقافة في السياسة.**

لكي لا نبتعد عن المفكر الذي سقناه منذ قليل لنتذكر ما يقوله بارط عن اللغة، حينما يجزم أن نضاله كمثقف لا يمكن أن ينصب إلا على اللغة. فاللغة بالنسبة إليه سم وترياق. اللغة هي سبب نفوره من النضال السياسي المباشر، لأنها معقل الدوكسا والتقليد والاجترار. لكنها في الوقت ذاته، هي وسيلته، كمثقف، لمقاومة السلطات، وهي مجال نضاله.

«مراوغة اللغة» و»الإشتغال عليها» هما وسيلتا المثقف للاحتجاج على السياسة إيمانا بالسياسي.

في الربيع العربي

لست متأكدا تمام التأكد من مصدر هذه التسمية التي أطلقت على الانتفاضات في العالم العربي، غير أنني أكاد أجزم أنها انبثقت عن الخيال الغربي، والأوروبي على وجه التحديد. وهي تسمية تدل على ذكاء و خبرة طويلة في إطلاق الأسماء وتغليف الوقائع.

الميزة الكبرى لهاته التسمية كونها مكنت أصحابها من تجنب الدخول في الجدال الذي انساق نحوه البعض، والذي جر حتى العرب أنفسهم إلى التساؤل عما اذا كان الأمر يتعلق بثورة، مع ما يعنيه ذلك من «تبدّل بالجملة»، أو ما إذا كان مجرد انتفاضات وهزات و قلاقل.

حينما نسمي ما يعرفه كثير من البلدان العربية باسم واحد هو «الربيع»، من غير اعتبار للفروق ولا للطابع النوعي لكل حدث، فإننا نضرب عصافير بحجرة واحدة : نجمع الكل في سلة واحدة، وننعت كل ما فات بالخريف المظلم، و نعفي أنفسنا من إعطاء البلدان العربية مكانة في التاريخ، وقدرة على أخذ المبادرة والفعل فيه، بل والمساهمة في تغيير مجراه، فضلا عن أننا نرضي بهذا الاسم المُشرق من يعنيهم الأمر.

وعلى رغم ذلك فان أمرا يظل يثير الانتباه، وهو إصرار الأوروبي ألاّ يرى في العالم العربي إلا جغرافية وتناوبا بين فصول. نحن نعلم أننا مرتبطون في مخياله بالسياحة والبحر وحرّ الشمس، وبالربيع و الواحات، وركوب الجمال و التجوال في الطبيعة وتسلق جبالها على ظهور البغال... نحن إذن، وقبل كل شيء، شمس و مياه وزهور، و«ياسمين» و«ربيع»، لكن هذا لا يكفي لتفسير هذا الحذر الشديد من الدخول في جدالات تتوخى إبراز القيمة

التاريخية، الكونية والمحلية، لهذه الأحداث، التي يعرف الأوروبي قبل غيره، أن امتداداتها ستطاول البلدان الأوربية ذاتها. وقد شهدنا بعضا من ذلك في كل من إسبانيا واليونان..

لا مفر إذن من تسمية الأشياء بأسمائها، حتى وإن كانت تلك الأسماء مما قد يثير جدلا ويفتح نقاشا، ويدخل الفعل العربي مجرى التاريخ.

الأخلاق والسياسة

لا نستطيع أن نقول إن دومينيك ستروس- كان قد فعل خيرا حينما قدّم اعترافاته طلبا للصفح من المحراب الجديد الذي تُقدم فيه الاعترافات اليوم، محراب استوديو القناة التلفزية. فقد كانت النتيجة غير مرضية على ما يظهر، وتبيّن فيما راج من تعليقات غداة الاعتراف، أن الذين اقتنعوا بما قدمه المدير السابق لصندوق النقد الدولي ليسوا كثيرين.

لكن ما الذي لم يقنع الرأي العام الفرنسي ولم يرضه؟ هل هو عدم قول «الحقيقة كل الحقيقة»؟ أم هو المظهر المفتعل الذي ظهر به صاحب فندق سوفيتل، بل والبرنامج بمجموعه؟ أم هي الثقة الزائدة بالنفس التي تحلى بها؟ كان من المفترض، بعد أن أقر المعترف، على حد قوله، بـ«خطأه الأخلاقي»، وبعد أن اعتذر لزوجته ولحزبه والمقربين إليه، أن يتم الصفح وتُطوى الصفحة، إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد. فما أن فتحت المستجوبة، التي هي من أقرب صديقات زوجته، فتحت الباب لأسئلة السياسة والاقتصاد، حتى نفض المرشح الذي كان مؤهلا للفوز في انتخابات الرئاسة، والخبير الاقتصادي في الشؤون المالية، نفض ثوب المستغفر المستسمح، وتحول الى سياسي محنك وخبير متضلع، وأخذ يحاسب رؤساء الدول ويرصد الأخطاء ويسدي النصائح ويرسم الآفاق ويهدد بالمخاطر.

لعل هذه الوثبة بالضبط هي ما أزعج المتتبعين لبرنامج الاعتراف، وجعلهم من دون شك يتساءلون: أية مصداقية تبقى لإنسان يعترف بأخطائه الأخلاقية، وهذا مهما كانت حنكته السياسية وخبرته في شؤون الاقتصاد؟ هل الإقناع قضية حجاج و جدال ومنطق، أم أن كل ذلك رهين بشخصية مقنعة؟ ما قيمة

سياسة من غير أخلاق؟

لقد اتضح من خلال نتائج البرنامج، وعبر الأسئلة التي تعاقبت فيما بعد، أن مجتمع الفرجة، الذي يتفنن في صناعة الرأي العام، والذي يمتلك ما يكفي من الوسائط الإعلامية لفبركة الحقائق وتزييف القيم وصناعة النجوم، لم يستطع على رغم ذلك ، أن يفصل فصلا مطلقا السياسة عن الأخلاق، ليقنع الناس أن تسيير أمورهم، هو مجرد مهارات تقنية وحذلقات لفظية، وتفنن في الأقوال. فمثلما أن الحديث يكثر اليوم، وبعد الأزمة المالية الخانقة التي تتهدد العالم، عن ضرورة العودة الى الاقتصاد الفعلي، ربما أخذ الأمر يطال السياسة نفسها، وضرورة إعادة ربطها بالأخلاق، وعيا بأن فصلها عنها لم يولّد إلا رؤساء على شاكلة برلوسكوني، وخبراء على نمط ستروس-كان.

صناعة الأبطال

سبق لأحد الصحافيين العرب أن تساءل ذات مرة : لماذا لا توجد رهائن عربية؟ أو على الأقل، لماذا لا يستعمل الغرب سلاح الاختطاف، فيحتجز رهائن من العرب كي يطالب الحكومات العربية بدفع مقابلات، مادية أو بشرية، لتحرير تلك الرهائن؟ وقد أجاب الصحافي بنوع من التسرع : لا وجود لرهائن من هذا القبيل لأن لا أحد سيطالب بتحريرها، أو على الأقل، لأن ليس في وسع أية حكومة أن تدفع ثمن الرهينة، لا لأنها تعجز عن ذلك، وإنما ، بكل بساطة، لأن الرهينة لا ثمن لها ولا قيمة، أو لأن ثمنها من الهون بحيث يشعر من يدفعه بشيء غير قليل من المهانة.

رغم ما قد يبدو أن هذا الجواب يتضمنه من طرافة، إلا أنه يظهر أنه يقوم على تفسير أخلاقي، أو لنقل تفسيرا ميتافيزيقيا، يميز بين طبائع قارة ، وقيم ثابتة. فمن جهة هناك من البشر من له قيمة في ذاته، ومن لا يقاس بثمن، ثم هناك ضعاف القيمة. بلغة سوق المبادلات، لنقل إن هذا التفسير يسلم بأن هناك إنسانية «صعبة»، وأخرى هينة «ضعيفة».

في هذا السياق نفسه استغرب البعض القيمة المرتفعة التي بلغها الجندي الاسرائيلي الذي حُرّر مؤخرا، و الثمن «الباهض» الذي كان على اسرائيل أن تدفعه مقابل تحريره. فرأى أن ذلك يعود لكونها تعطي قيمة لمواطنيها، فتظل مستعدة لأن تبذل من أجلهم أكبر «التضحيات».

غير أن السؤال الأساس الذي يظل يطرح نفسه هو: هل للفرد هناك قيمة في ذاته، أم أنه يستمدها من عملية التبادل ذاتها؟ بعبارة أخرى هل كان لذلك الجندي اسم وصوروعائلة وانسانية و «وجود» قبل الصفقة، أم أن الصفقة

ذاتها هي التي جعلت من جندي احتياط بطلا في «موطنه»، بل في موطنيه، وجعلت خبر مبادلته يتصدر جميع الأخبار وفي أغلب المنابر الدولية؟

لو نحن استبعدنا التحليل السابق الذي يظهر أنه يقوم على رؤية تسلم بأن للأمور طبائع، فيبدوأن طبيعة الصفقة وملابستها الدولية والمحلية، وأن طبيعة علائق القوة التي أدخلت فيها،وظرفية الصراع العربي الإسرائلي، هي التي حددت القيمة وعينت الأطراف وجعلت من جندي احتياط «بطلا» يساوي مئات ممن لم نسمع عن أسمائهم، ولم نر وجوههم ولا صورهم ولا عائلاتهم .

الوسائط الجديدة والدعوات الايديولوجية

تختلف الوسائط الجديدة عما غدا يمكن تسميته بالوسائط التقليدية اختلافا جوهريا. ذلك أن الوسائط «ذات الاتجاه الوحيد»، مثل المذياع والتلفاز والصحف، هي وسائط تحقق تواصلا ممركزا، يصدر عن منبع ويتوجه صوب جمهور، أما الوسائط «ذات الفعالية المتبادلة»، شأن الهاتف، الذي مكن لأول مرة من «المواجهة عن بعد»، أوالانترنت الذي يوفر تواصلا متبادلا مباشرا، ويتيح للأفراد والمؤسسات أن يتفاعلوا فيما بينهم في الزمن الفعلي، فهي لا تحتاج الى هذا التمركز، وهي لا تصدر عن منبع وتتوجه نحو متلقين مرصودين.

تتناسب الوسائط الأولى مع مفاهيم الدعوات الايديولوجية ونشر الأفكار. أما الثانية، فبما أنها تقوم على مفهوم التبادل، فهي تتيح للأفراد، لا تلَقِي الأفكار و تشرّب الآراء، وإنما إبداعها، أو على الأقل المساهمة في ذلك الإبداع . بعبارة أخرى، إن كانت الوسائط التقليدية تعمل على صناعة الراي العام، فإن الوسائل الجديدة تعطي السبق للخاص على العام، للفرد على الجماعة، ولتداول الآراء بدل تلقيها. إنها تكون مبدئيا في خدمة خطاب العقل أكثر مما هي في خدمة خطاب الرأي. صحيح أنه ليس العقل النقدي، وهو أقرب الى عقل قولبه الكومبيوتر، و صحيح أيضا أن الأفراد ليسوا جميعهم مؤهلين للإسهام في العملية بشكل متكافئ، إلا أن لكل واحد منهم ، إن لم يكن فرصة الإبداع، فعلى الأقل مجال الاستنكار والتحفّظ، أو خلق الحماس، و المساهمة في النشر...

علاقة جديدة إذاً تكرسها تقنيات التواصل الجديدة بين الفرد وبين نفسه،

بينه وبين ماضيه، بينه وبين اللغة، لكن أساسا بينه وبين الآخرين. هذا ما جعل البعض يمتنع عن وصف ما يتولد من علائق عبر المواقع التي يقال عنها إنها مواقع «إجتماعية»، بأنها بالفعل علائق اجتماعية، وبالأحرى أن تكون روابط وصداقات. فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثر، أو على الأقل كثير الخيوط متشعبها. يعود هذا لطبيعته، ولكن أيضا لانفتاحه اللامتناهي.

يعيش جيل الفايسبوكيين عالما غدا فيه الإفتراضي واقعا، والواقع افتراضيا. قد توحي لنا صفة الافتراضي بأن هذا الواقع هو مجرد خيالات، إلا أن الافتراضي ليس مجرد وهم وخيال. وهو ليس حتى مجرد إمكان. فهو يختلف عن الإمكان مثلما يختلف الراهن عن الواقع. ذلك أن الممكن، يكون جاهزا في انتظار التحقق، إنه على كامل الاستعداد لكي يتحقق. لذا فهوساكن قار. الممكن يقابل الواقع، أما الافتراضي فيقابل الراهن. ولكي يصبح الافتراضي راهنا يكون عليه أن يواجه صعوبات ويحل مشاكل، يكون عليه أن يجدد ويبدع. الممكن مركب من حلول، أما الافتراضي فمن إشكالات. الافتراضي فتح للراهن على السؤال. لذا فهو حركة وانفتاح، إنه يحمل التغيير في طياته. فإذا كان تحقق الممكن تحققا لما سبق تحديده، فإن تحقق الافتراضي إبداع حل لما يطرحه مركب الإشكالات. هذا الانفتاح هو ما جعل ما يسمى بالمواقع الإجتماعية تسمح بمساءلة الراهن ومحاكمة الأوضاع.

إن كانت تقنيات التواصل الجديدة تتنافى إذاً مع الدعوات الإيديولوجية في شكلها التقليدي ، فبمَا هي تمزج الواقعي بالإفتراضي، فإنها، على رغم ذلك، تفتح الواقع على مَمكنات، فتُدخل عليه شيئا من النفي، وهوَ نفي مغاير لما عهدناه في السلب الجدلي الذي قامت عليه الايديولوجيات الثورية فيما قبل، إلا أنه، على رغم ذلك، يفتح الواقع على ممكنات حتى وإن لم يقابله بما ينبغي أن يكون.

قدَر الإزدواجية

لا أخفيكم أنني أحس نوعا من الحرج كلما كان عليّ أن أساهم في تكريم زميل من الزملاء. كلنا نعلم كم هي عسيرة كلمات التكريم كتابةً والقاءً. فهي مثل معظم خطابات التمهيد والافتتاح تجمع بين الصعوبة والسهولة، بين العمق والسطحية، بين الذاتي والموضوعي، بين ما يجمع وما يفرق.

لعل ذلك هو ما يجعلني أشعر وأنا أتناول الحديث عن الأخ والزميل سالم يفوت، بأنني سأتحدث نوعا ما عن نفسي، بل ربما عن جيل من الإخوان الذين شاءت لهم الصدف أن يجتمعوا في هذه الكلية بالذات حول الفلسفة دراسة وتدريسا.

ليس هذا الشعور راجعا بالأساس إلى ما كان ولا يزال يسود بيننا من جو إخاء ومودة وتنافس محمود، وإنما لما طبع مسارنا الفكري من أوجه تشابه.

شاءت الصدف أن يشرف على دبلوم دراساتنا العليا، وكذا على رسالة الدكتوراة المشرف نفسه وهو الأستاذ المرحوم محمد عابد الجابري. وقد عكست اختياراتنا ، يفوت وأنا، لموضوعات البحث تلك الازدواجية التي كانت تطبع، وربما لا تزال، البحث في جامعاتنا في مجال الفلسفة، بل ربما في ميادين أخرى.

سجل الأخ يفوت دبلومه للدراسات العليا في موضوع **النزعة الاختبارية في أنتربولوجية ليفي ستروس**، بينما سجلته أنا في موضوع **الفلسفة السياسية عند الفارابي**. عند محاولة تسجيلنا لرسالة الدكتوراة فيما بعد رفض الأستاذ المشرف أن يستمر يفوت على المنوال نفسه، فقد كان على ما أذكر ينوي مواصلة أبحاثه في ابيستولوجيا الرياضيات، وخصوصا عند جان كافاييس. أما فيما

يخصني فقد اقترحت على الأستاذ الجابري تغيير مسار أبحاثي للتوجه نحو الفلسفة المعاصرة.غير أن الأستاذ المشرف واجهني بالرفض أنا كذلك، بدعوى أنه لم يعد يقبل الإشراف إلا على رسائل تهم البحث في التراث الإسلامي، مما جعل المدة التي فصلت دفاعي عن دبلوم الدراسات العليا و رسالة الدكتوراة تفوق عقدا من الزمن، هذا بينما لم يجد الأخ يفوت بدا من تغيير مساره لبداية مسار مغاير، فهيأ رسالته حول ابن حزم، بمثابرة وجد منقطع النّظير ، كما حكى لي الأستاذ الجابري فيما بعد، إذ أن يفوت اضطرعلى ما يبدو إلى إعادة كتابة رسالته مرات ثلاث، من بدايتها إلى نهايتها وكل مرة في شكل جديد.

نقطة التقاء إذن كانت تجمع بيننا ، الأستاذ يفوت وأنا، هي هروبنا معا الى مجال الفلسفة الأوروبية، هو بعدَ أن جربها في البحث في الدبلوم، وأنا بعد أن خبرت الصعوبات التي يطرحها مجال الفلسفة الإسلامية.

أعود بكم إلى هذا الماضي ليس فحسب بقصد التذكير بالصعوبات التي كانت تواجه الأستاذ والطالب بحثا وإشرافا، وإنما أساسا بهدف إعطاء مناسبة التكريم معنى فلسفيا وإثارة قضية هامة من القضايا التي تشغلنا وأعني تلك الازدواجية التي أشرت اليها، والتي مازالت تتبدى لنا في مقرراتنا التعليمية وفصول دراساتنا و مجالات أبحاثنا.

تكلمت عن ازدواجية، وربما هي أكثر من ذلك. إنه الانفصام الذي يطبع أبحاثنا، والذي يجعلنا في دراساتنا في مجال ما عهدنا تسميته بالدراسات الإسلامية نتحول في الأغلب الأعم، إلى مجرد مؤرخين نسرد الحكايات، ونستعرض الآراء، ونحصي الفرق، وحتى إن أثرنا ما يمكن أن يعد من قبيل إعمال الفكر، فغالبا ما يكون ذلك مقارنة بمفكر غربي عسى أن نجد في تراثنا ما يمكن اعتباره سبقا في هذا المجال أوذاك.

عقلية مغايرة نتقمصها إن نحن حاولنا البحث في مجال ما عهدنا تسميه فلسفة أوروبية. هنا تتحول أساليب البحث وتتغير مناهج الدرس والتدريس، فنشعر أن علينا مقارعة أفكار ومقارنة مواقف. هنا يعمل الفكر عمله، أو على الأقل يحاول ذلك ما أمكنه فيجهد نفسه لتوليد الأسئلة، وعقد مقارنات.

وحتى إن تحولنا الى مجرد مؤرخين فلن يكون ذلك وفق منحى كرونولوجي يقسم التاريخ الى أدوار متعاقبة، وعهود متلاحقة، يتوحد فيها

التاريخ السياسي مع التاريخ الأدبي وتاريخ الأفكار، وإنما نحاول تاريخا صقلته الأبحاث الإبيستيملوجية، ومحصته الدراسات التاريخية.

فإن كان ما يطبع هذا الشكل الثاني للتأريخ هو البحث عن القطائع، ورصد نقط التحول ولحظات الانعراج والوقوف عند «العوائق» و«الحدود» و«الانفصالات»، فان تأريخنا لتراثنا الفكري غالبا ما يطبعه الوصل، بل الرغبة الدؤوبة في إعادة ربط الصلة والبحث في الماضي عما يشكل جذور الحاضر وأصول الأفكار. إنه تأريخ يخلو، على حد تعبير الأستاذ يفوت نفسه، من «الأسئلة القلقة التي رافقت الثورة المتعلقة بالمناهج التاريخية في مجال دراسة العلوم» (نحن والعلم ص8).

من حسن الحظ أن هناك من حاول التمرد على هاته الرؤية الانفصامية، وفي أقسام هاته الكلية بالضبط، وهذا ليس في مجال الفلسفة وحده، بل حتى في الدراسات النقدية والأبحاث التاريخية. هذا التمرد ذاته هو ما سيطبع فيما بعد دراسات أساسية حاول فيها الأخ يفوت، بعد أن اجتاز صعوبات البحث الأكاديمي، و تحرر من العقبات التي يقيمها ضد البحث، حاول أن يتعامل مع بعض مجالات ما يمكن نعته بالإنتاج العلمي في الثقافة العربية معاملة مغايرة، تعيد النظر في مفهوم تاريخ الأفكار، بل في الهدف من دراسة الإنتاج العلمي ذاته، وفي الدور الذي كان لذلك الإنتاج في سياق الثقافة العربية الإسلامية، اقتداء بأبحاث رشدي راشد ، كي تعيد الإعتبار للعلم العربي ضمن تاريخ العلم، وتتحرر من هوس الإهتمام بالتراث بهدف تجميع ما يمكن أن يكون إثباتا لسبق تاريخي أو بحثا عن نظائر أوروبية.

للتدليل على شيء من هذا، أستأذنكم أن نتوقف قليلا عند كتيّب قد يبدو لحامله صغير الحجم، إلا أن قارئه سرعان ما يتأكد من أهميته، بل ربما جدته وطرافته. أشير هنا الى الكتاب النظري التطبيقي (**نحن والعلم: دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي** دار الطليعة، بيروت، 1995). الذي يقف عند ما يمكن اعتباره تمهيدا قام به المفكرون والعلماء المغاربة والأندلسيون، برز في النقد الذي وجهوه للنظرية الفلكية البطليموسية. فمن المعروف أن علم الفلك اتخذ منحيين: منحى أرسطيا هو استمرار لنظرية أدوكسوس، يركز على البعد الكوسمولوجي من خلال البحث في ماهية السماء والنجوم، وشكل

الأجرام وحجمها ونظامها وتحديد العلة أو القوة التي تؤدي إلى إنتاج معلول معين؛ ثم منحى بطليموس سليل أبولونيوس وهيبارخوس، يركز على الجانب الرياضي. حاول الأستاذ يفوت في كتيّبه هذا أن يبين «الطابع التجديدي النقدي المميز لعلم الفلك لدى بعض الأندلسيين» (ص68) و ذلك في إطار الصراع بين الفلك الأرسطي والفلك البطليمي. فوقف عند ابن طفيل وابن باجة، وابن رشد، ونور الدين البطروجي، هؤلاء المفكرين والفلاسفة الذين «بلوروا في الغرب الإسلامي تقليدا فلكيا معاديا لبطليموس ولعلم الفلك التعاليمي الذي لا يولي عناية لكيف الأشياء، بل لمقاديرها وصيغها الحسابية» (ص32). فحاولوا «ملاءمة علم الفلك للأصول الفيزيائية الأرسطية» (ص39).

توقف المؤلف على الخصوص عند مساهمة البطروجي الذي قام بـ«نقض نظرية بطليموس من أساسها» (ص37) ، فأحدث زوبعة كبرى في عصره مما جعل إسحاق الإسرائيلي الطليطلي يلقبه «بمزعزع نظرية الأفلاك ومخلخل علم الفلك» (ص38). كما توقف عند ابن رشد ليشير أن صاحب الشروح إن كان في بداياته العلمية مناصرا لصاحب المجسطي، فإنه ما لبث أن تراجع عن مناصرة بطليموس وقت شرحه لكتاب في السماء لأرسطو، كي يبين نقائص علم الفلك البطليموسي، وذلك من خلال ربط علم الفلك بالفيزياء الأرسطية، وهذا ما يفسر رفضه لاتجاه أصحاب التعاليم، معتبرا النظرية الفلكية تصويرا للواقع وانعكاسا للعالم كما هو، لهذا فهي ملزمة بأن تستند في مسلماتها إلى مبحث الطبيعة، وليس إلى مبحث التعاليم فقط، ومبحث الطبيعة الحقيقي هو «النظرية الأرسطية الطبيعية في أسسها العامة مع تعديل صورة العالم السماوي، وتخليصها من الزوائد التي أثقلها بها بطليموس» (ص41). لهذا يعترض ابن رشد على فرضية بطليموس القائلة بأن «الأرض لا توجد في الوسط تماما» (ص41). مع ابن رشد إذن أصبحنا أمام موقف كوسمولوجي يعمل على مطابقة علم الفلك لصورة «العالم السماوي في كليته وطبيعته» (ص42). وقد كان للموقف الرشدي هذا امتداد أوروبي فشروحه على السماع الطبيعي والسماء والعالم التي ترجمها إلى اللاتينية ميشال سكوت، عرفت انتشارا واسعا في أوساط العلماء الأوروبيين، ونبهتهم إلى ضرورة إعادة النظر في علم الفلك، بل أكثر من هذا طرحت «ضرورة الفصل بين

الاعتبارات اللاهوتية والاعتبارات الطبيعية، والتمييز بين الدين والفلسفة، بما في ذلك الفلسفة الطبيعية» (ص43)

وهكذا فـ«بانتقال أفكار ابن رشد والبطروجي الفلكية إلى صقلية دخلت أوربا اللاتينية عهدا جديدا اتسم ببداية مراجعة للأفكار البطليموسية القديمة» (ص63)، و غدت انتقاداتهما فيما بعد محط اهتمام من طرف الدوائر العلمية الجامعية، وخاصة جامعة «كراكوفيا» ببلونيا موطن كوبرنكوس في القرن الخامس عشر. ويتمثل الانتشار الواسع للأفكار التي قدمها فلاسفة وعلماء المغرب والأندلس، في كون أستاذ كوبرنيكوس الذي درس على يده شرح السماء والعالم كان على «دراية جيدة.. بأفكار ابن رشد والبطروجي في نظريته في الاندفاع أو القوة الدافعة والتي كانت رائجة كذلك في «كراكوفيا» وكان يتولى تدريسها وشرحها سنة 1493 ميشال البريسلوي» (ص43).

وبعد...

سمحت لنفسي بهذا الاستطراد والتوقف قليلا عند كتيّب الأخ يفوت لأعطي مثالا عن الجهود التي بذلها في مجال تاريخ العلم العربي، مستفيدا من اهتمامه بالتراث العربي الإسلامي، وانفتاحه على مستجدات الفكر المعاصر، وتطورات الدراسات في تاريخ العلوم، وربما لأطمئن روح أستاذنا المرحوم، بأن هروبنا من الدراسات التراثية وهروبنا الى الفكر المعاصر، لم يكن لهما أن يبعدانا لا عن هذا ولا عن تلك، ولا عما كان يراه هو السبيل الأنسب لكل نهضة فكرية، ذلك السبيل الذي شاءت الأقدار، وأكاد أقول من حسن حظنا، ألا يكون إلا مزدوجا عسيرا مركبا، إذ أن الازدواجية إن كانت قدرنا ولعنة حلت بفكرنا، فهي أيضا خلاصنا وسبيلنا الى التحديث، شريطة ألا ننظر اليها بطبيعة الحال على أنها مجرد ضم لنوعين من الاهتمام وجمع بين ميدانين. الأمر يمكن أن يقاس هنا على الإزدواجية اللغوية التي ليست، كما نعلم، تساكنا بين شكلين للأحادية اللغوية Deux monolinguismes. إن الأمر لا يتعلق هنا بالبحث في أحد المجالين، ثم البحث في الآخر، وإنما بالبحث في هذا وبهذا عند البحث في ذاك. كتب دولوز: «إن علينا أن نكون مزدوجي اللغة حتى داخل لغة بذاتها: علينا أن نحوز لغة أقلية داخل لغتنا نفسها بالذات، علينا أن نستخدم لغتنا نفسها استخداما أقليا. ليست التعددية اللغوية هي

حيازة نظم عديدة يكون كل واحد منها متجانسا في ذاته ، فحسب ، بل هي، أولا، خط الهروب أو التنويع الذي يمس كل نظام مانعا إياه من التجانس . لا أن نتكلم كإيرلندي أو رومانى في لغة أخرى سوى لغتنا، بل بالعكس ، أن نتكلم في لغتنا نفسها كأجنبي».

والآن، لتبدأ الانتفاضات

عن سؤال حول أحداث مايو 68 والمعنى الذي تتخذه في نظره، كان الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز قد أجاب : «أحداث مايو 68 هي اقتحام الصيرورة، إنها فورة الواقع، هي نَفَس من الواقع،إنها الواقع في صفائه. كشفت أحداث 68 عن الناس الواقعيين، عن البشر في واقعيتهم، عن الصيرورة. لقد كانت تلك الأحداث صيرورة ثورية من غير مستقبل ثوري».

ألا يمكن أن نقول الأمر ذاته عما تمخّض عن انتفاضات الربيع العربي، خصوصا في الأقطار التي أزاحت من يمكن أن نعتبرهم الآن أنهم كانوا يحولون، بأنحاء متباينة، بين الواقع وبين أن «ينكشف في صفائه»، فكانوا يقفون ضد كل صيرورة، ويتحايلون لكي لا ينكشف الناس في واقعيتهم، ويظهرالواقع في صفائه.

لا ينبغي بطبيعة الحال أن يحيلنا لفظ الصفاء هنا الى النقاوة والطهارة، وإنما بالأحرى الى الشفافية والعراء. وهو عراء غير بعيد عن الحاجة والعوز.

يقال عادة إن الثورات تبدأ بعد الثورة. هذا على أية حال ما قد يكون الإخوان التونسيون قد استشعروه بعد أن كشفت لهم انتفاضتهم، والانتخابات التي تمخضت عنها، عن الواقع، لا الواقع الاقتصادي والاجتماعي وحدهما، وإنما الواقع الفكري والثقافي. فأحسوا بأن البناء ينبغي أن يطال ميادين متعددة بل ربما الميادين جميعها، وبأن بلادهم «ستكون مختبرا لإرساء الديموقراطية عربيا»، على حد تعبير إحدى السيدات التونسيات المسؤولة عن منظمة حقوقية.

لفظ «المختبر» يعني، من بين ما يعنيه، أن التجربة التونسية لن ترضى

بنماذج جاهزة، ولن تستنسخ أي نموذج مستورد. هذه اليقظة مصدرها أساسا أن الانتفاضة «عرت الواقع في واقعيته»، أي أنها استبعدت الأحلام الخيالية، بما فيها زرع أوروبا في بلاد عربية.

وما من شك أن الانتخابات المصرية ستكشف هي أيضا أن طريق بناء الديموقراطية وانتزاع الحقوق لن يكون يسيرا، انه ليس بالأمر الجاهز، وهو لن ينقل لا من الأسلاف ولا عن «الآخر»، وأن الانتفاضة مازالت في حاجة الى انتفاضات ربما كانت الثقافية أهمها وأشدها إلحاحا.

لنكتف فحسب بمجرد الإشارة الى الواقع الليبي نظرا لخصوصياته، خصوصية الفترة التي قضّاها واقعا محجوبا، وخصوصية من كانوا قائمين على أمره، وخصوصية انتفاضته. ولاشك أن هاته الخصوصيات ستدفعه الى الاقتناع بأن مسيرته لبناء الديموقراطية ستكون ربما أكثر عسرا وأشد طولا وأكبر عناء.

الأخبار أوامر

اعتبُرت وسائل الإعلام في التحليلات الايديولوجية التقليدية من بين «الأجهزةَ الايديولوجية للدولة»، فنُظر إليها على أنها أدوات لتوجيه الأفراد ونشر العقيدة وغرس الآراء . يُتحدث اليوم كثيرا عن موت الايديولوجيات، فإن سلمنا بذلك، يتبقى علينا أن نتساءل : أية آلية حلت محل الميكانيزم الايديولوجي الذي كانٍ يوكل اليه، حتى وقت قريب، خلق التطابق والانسجام ومحو الاختلاف وهماً على الأقل.

يعتبر جيل دولوز أن وسائل الاعلام غيرت وظيفتها واتخذت شكلا مغايرا في مجتمع الرقابة. فالأخبار في نظره لم تعد مجرد توجيه وإرشاد وتربية ، وإنما غدت «مجموعة أوامر». إنها ما يلزمك أن تكرس إعتقاده. ليس المهم أن تكون بالضرورة مؤمنا بما يحمله الخبر، ولكن عليك أن تتصرف كما لو كنت تؤمن بما يحمله اليك، عليك أن تتظاهر بأنك تعتقد فيما ينقل اليك.

هذا التظاهر الذي يكتفي به مجتمع المراقبة يجعل وظيفة وسائل الإعلام هنا متميزة عن الأدوات الايديلوجية للدولة من حيث إن الهدف هنا ليس تلقين مذهب وزرع آراء ، وإنما جعل العاملين الاجتماعيين يتصرفون «كما لو».

فبينما يتشبث التحليل الايديولوجي بمحتوى الخبر وفحوى الآراء ومضمون العقيدة، يكتفي تحليل مجتمع الرقابة بمظاهر الأمور، أو لنقل إن ما يهمه بالضبط هو أن يتصرف الفاعلون الاجتماعيون كما لو أن الأمور تعمل وفق ما تتناقله الأخبار، وفق «ما يصدر من أوامر». لا يعني ذلك مطلقا أنه لايولي التظاهر قيمة، ويعتبره مجرد تقية وخدعة. العكس هو الصحيح فالمظهر spectacle هنا محتوى، بل هو كل المحتوى.

كان المحللون الايديولوجيون مهووسين بمفهومات الاعتناق والاعتقاد والامتثال والانضمام والولاء. غير أن مجتمعات الرقابة لم تعد تكترث لما في جوفك وٌ أحشائك، ما تؤمن به وما تعتقده. ما يهمها هومنظومة الرقابة ورقابة المنظومة، حتى وإن كانت الأمور تسير «كما لو»، المهم أن تسير، ويعمل الجهاز، و تشتغل المنظومة.

على هذا النحو يبدو المكر هنا أكثر خبثا من المكر الايديلوجي. إذ مهما كان الحال، فان الايديولوجيا تكترث بالأفراد، وتولي إليهم عنايتها، على طريقتها بطبيعة الحال. أما هنا فليس المهم ماعليه الفرد وما يعتقده. وأكاد أقول لا أهمية له في ذاته ،إنه لا يتخذ أهمية إلا من حيث هوعنصر في منظومة تتحكم هي نفسها في عملها وتراقب كل مكوناته.

في شبكات المقاومة

لا يرضى كبار المفكرين المعاصرين أن يُقحموا ضمن مذاهب ومدارس، ولا أن يُحشروا ضمن تيارات وعقائد، وهم يقبلون بالكاد أن «ينخرطوا» في شبكات هي «شبكات المقاومة».

لا يعني هذا أن الفكر لم يكن فيما مضى «يقوم ضد»، ويعلنها حربا على اللافكر وذلك وفق الأشكال المتنوعة التي اتخذها هذا اللافكر. إلا أن العلاقة بين هذا وذاك لم تكن دوما علاقة مقاومة بقوة، ولم تكن لتستمر متوترة. وهذا ربما لأن اللافكر ذاته لم يكن ليبدي على الدوام مقاومة عنيدة لا نهاية لها، وربما يعود ذلك لطبيعته وللأشكال التي اتخذها، والميتافيزيقا التي كانت تغلفه.

حينما كان الفكر يقوم أساسا ضد الأخطاء، فإن مرماه الأساس كان هو التحصين المنهجي، ورسم النهج الصحيح لتلافي الخطأ، ذلك الخطأ الذي لم ينظر اليه دوما على أنه يتمتع بصلابة لامتناهية ووجود أنطلوجي.

حتى مع ظهور الاتجاه النقدي، ربما لا نستطيع أن نتكلم عن مقاومة، وإنما عن محاكمة بمقتضاها يمثل العقل أمام محكمة النقد كي تعيّن له حدود الصلاحية، وتُمكنه من جواز الاستخدام المشروع.

عندما سيتخذ النقد بعدا تاريخيا فاجتماعيا سنكون أقرب الى مفهوم النضال منا الى المقاومة، من حيث إن النضال يتبنّى عقيدة وينتمي الى عائلة فكرية. ما يبعد النضال عن المقاومة هو بالضبط ما يميز المنظومة العقائدية عن الشبكة. فالمقاومات شبكات، وليست عقائد ومواقف، وهي لا تتحدد بلونها و مضمونها وطبيعتها، بقدر ما تتعين بعلائقها. إنها تتحدد استراتيجيا وإجرائيا، فهي مثل دروب هايدغر التى ترتسم في الغابات بفعل السير ومن جرائه،

وليست هي ما يهديه ويخطط له ويخط له مساراته. وبما أن نقاط المقاومة لا وجود لها إلا في حقل استراتيجي لعلائق القوى، فالمقاومة حاضرة في كل نقطة من الشبكة ، و لا وجود لمكان وحيد متميز هو مكان الرفض. المقاومة لا «تقف» يسارا فتعلنها حربا ضد كل يمين. إنها لا تتموضع جهة الحقيقة فتعلنها حربا على الخطأ، ولا جهة الحق فتعلنها حربا على الباطل، ولا جهة الخير فتعلنها حربا على الشر...

على هذا النحو فإن الإنخراط في الشبكات ليس فحسب رفضا للمذهبية، ولا تمردا ضد الإنضواء العقائدي، وإنما هو مقاومة لميتافيزيقا اليمين واليسار، وتيولوجيا الخير والشر.

الصورة المتوالدة

« أناشدك ... ألا تقيم أيّ وزن للعرب ... وأن تتصرف تماما كما لو لم يكن لهم وجود. إنني أكنّ الكراهية لهذه السلالة بكاملها. ... بالكادّ يمكن لأحد أن يقنعني أن شيئا طيّبا يمكن ان يصدر عن هؤلاء. ومع ذلك فانتم، رجالَ العلم، لست ادري لماذا ينتابكم هذا الضّعف حتى تغدقوا عليهم مدحا لا يستحقونه». بيترارك (xiv)

بوادر ليست قليلة تلك التي تشير الى أن الصورة التي أصبحت للعربي لدى الغرب ربمالم تعد هي الصورة نفسها التي تكرّست قبل ربيع الثورات العربية. لا نستطيع أن نزعم أن الغربيين جميعهم يُقرون بهذا التبدّل ويعترفون به، الا أننا نكاد نلمسه ، ان مباشرة أو بطرق ملتوية متخفية، هذا فضلا عن كون بعض الغربيين يعبّر بصريح القول عما شاب نظرته الى العرب أخيرا من تغيّر.

وسواء أقر الغربيون بذلك، ام أخفوه وأنكروه، فلا يمكننا الا أن نؤكد أن «الربيع» كان له أيضا وقع مّا على «الخارج»، وأنه أسهم إلى حد ما، في زحزحة المنظور الذي كان الغربيون ينظرون من خلاله الى العرب، فأخذ العربي يبدو في أعينهم غير ما كان «يُظن» أنه عليه: بدا أنّ بامكانه هو أيضا أن «يفعل» في التاريخ، كما تبيّن أنه قادر على أخذ زمام المبادرة، وأنه ليس فحسب قدرة على الاستنساخ والاقتداء، وانماهو كذلك قوة مبدعة خلاقة.

كل هذا مخالف أشد المخالفة بطبيعة الحال للصورة التي تكرّست لدى

الأوروبي، والتي ما فتئ الإعلام الغربي ينحتها عن العربي.

لا يعني ذلك مطلقا أن هذه الصورة الربيعية الجديدة قد أزاحت نظيرتها القديمة ومحتها محوا. ذلك أن الصورة «الخريفية» لم تكن بسيطة ولا سطحية، وانما كانت مركبة متعددة الأوجه.

فالعربي يحمل في عين الأوروبي صفات متناقضة: فهو الشيء ونقيضه في الوقت ذاته، إنه كائن «ثانوي» وضيف ثقيل، لكنه ضرورة و«شرّ لابد منه»، وهو آخَر، أو الآخر على الأصح، لكنه أيضا المخالف للذات، المحدّد للأنا: انه ما بدلالته أصبحت تحدد «الهوية الوطنية».

هذه الصورة، أو الصور على الأصح، لن يكون من السهل استبدالها، وبالأحرى محوها والقضاء عليها. وهذا لا لأنها متعددة متشعبة فحسب، وانما لأنها عريقة متجذرة في الزمن، استغرقت وقتا طويلا كي تترسخ. أولنقل على الأصح إنها صور تراكمت طبقاتها وتراصّت: فعَلت فيها الرحلات فعلها، وغذّاها المبشرون ببعثاتهم، ثم رعتها الحركات الاستعمارية وأقامت لها الأسس، وأكملت تشكّلها هجرة المهاجرين، و«حرائق» المبحرين.

ليس من اليسير والحالة هاته، محو صورة لإحلال أخرى، اذ لا يكفي في ذلك التأثير في أنواع الخطابات المتداولة في هذا الشأن، ولا حتى استبدال قوانين بأخرى، أو إقامة مؤسسات مغايرة تسهر على وضوح الصورة وصفاء العلاقة. فالصورة العتيقة المركّبة لا تتكرس فحسب عن طريق ايديولوجيا يمكن مناهضتها، ولا هي تسكن التشريعات والقوانين وحدها، وانما تتغلغل في الأدمغة والعقول، بل الأدهى من ذلك أنها تتخفّى في اللاشعور، وتعشعش في المخيال الغربي، و تسري في ابداعاته وتتخلل رواياته ومسرحياته وأفلامه وأغانيه ونكته..

ما يزيد الأمر تعقيدا، والصورة تركيبا: فهاته الصور التي تُكرّسها الكتابة الأدبية ويرسّخها الانتاج الفني، والتي **تتغلغل في اللغة وتسكن اليومي**، صور فعالة صانعة للهويات، محددة للأنا والآخر، وليست منفعلة فحسب عاكسة لها. اذ لا ينبغي أن ننسى أن الغربي اذ ينتج صورا في الرسوم التي يرسمها، أو الروايات التي يبدعها، أو الأفلام التي يعرضها، أوالأغاني التي يرددها، أو النكت التي يتدوالها يسقط هو نفسه في مسلسل الاستنساخ وآليات خلق

التشابه والاشتباه فالتشبّهsimulation، فتغدو تلك الصور التي ابتدعها مرايا خلاقة تدفعه الى استنساخ نسخه، تغدو صورا مولّدة لأخرى، صورا متوالدة.

نلمس الآن تعقّد المسألة وصعوبة تحديد الصورة وضبطها ووقف تشكّلها وتوالدها، وبالأولى محوها واستبدالها. فحتى إن كان الربيع إذاً قد أحدث زحزحة مّا، فانه لم يعمل الا على خلخلة الصورة المكرَّسة، وربما ساهم في التساؤل بشأنها، والتشكك في سلامتها، ولِمَ لا؟..في توليدها وفسح المجال لصورة مغايرة...

العمل الثقافي والثورة

«لم نر قط ثورة بمثل ذلك التأكد، ومثل ذلك التوقع كالثورة الروسية: فلا شيء كان بمقدوره أن يوقفها، لا أكثر الاصلاحات عمقا، ولا أنسنة النظام، ولا حسن النية، ولا أكبر التنازلات. لم يكن لها فضل في الانفجار، مادام أنها كانت، إن صح القول، قبل أن تظهر، و أمكن وصفها في أدق تفاصيلها قبل أن تتجلى(لنذكر رواية الممسوسون)».

شيوران

« لم يتنبأ كافكا بشيء. وإنما رأى ماكان «متواريا هناك». لم يكن يعلم أن رؤيته كانت أيضا سبق رؤية. لم يكن ينوي كشف القناع عن نظام اجتماعي. إنه أوضح الآليات التي كان يعرفها بفضل ممارسة الإنسان الحميمية واحتكاكه بالحياة الإجتماعية في أدق تفاصيلها، من غير أن يخطر بباله أن التطور اللاحق للتاريخ سيدفع بها الى مقدمة مسرحه الكبير».

م. كونديرا

عُرّف المثقف لأوقات غير قصيرة بأنه الواعي بحركة التاريخ، المتبيّن لدواليب الأمور، وأنه ضمير المستضعفين، المدافع عن المحرومين، الناطق

باسم المقهورين، الناقد للسلطات أنّى وأين اختفت وتقنّعت. فكأنما نُظر اليه دوما على أنه «يساري بالطبع»، وأنه ، مبدئيا على الأقل، «نبيّ كل الثورات»، والممهّد لها، والسّاهر على قيامها، والرّاعي لمصيرها.

من الطبيعي، والحالة هذه، ألا يُغفر له أيّ ركون الى «برج عاجي» أوغياب عن الساحة، و عدم « نزول الى الميادين»، وبالأحرى عناق السلطة واعتلاء «كراسيّها».

ربما لأجل كل هذا شعر معظم المثقفين، بعد حلول الربيع العربي، أن عليهم ألا يظلوا بمعزل عما يجري، وحتى إن كان بعضهم قد أحس بأنه «أخذ على حين غفلة» الا أنه تبيّن أن عليه، على الأقل، أن يحاول اللحاق بما حدث، وتدارك الأمور. لذا سرعان ما وجد نفسه منساقا نحو متابعة الأحداث وتعليلها ورسم آفاقها. بل هناك من «انقض» على «الربيع» ليوظفه شتى أشكال التوظيف. وقد رأينا من الكتّاب من أخذ يتساءل عن التغيّرات التي ينبغي أن تلحق الكتابة بدلالة ما تعرفه الساحة من تحوّلات وانتفاضات ، لذا مضى يعدّ «وصفات» الكتابة المستقبلية، وما ينبغي أن تكون عليه «بعد الثورة».

وعلى رغم ذلك، فلم يسمح «الربيع» لهؤلاء باجترار ما كانوا فيما قبل يدْعون اليه من ايديولوجيات، ويردّدونه من شعارات. إذ أن ما شكل أهم مستجداته هو ربما كونه لم يعتمد ايديولوجيا بعينها، ولم يحاول تكريس قيم جاهزة ونموذج متداول. لقد كان، «الربيع» بالأولى دعوة إلى «الانخراط» في شبكات مقاومة تسعى جهدها الى بلورة أسئلة لم يتقدم لها مثيل، وإلى إحداث شروخ في عالم لم يعد يقوى على الإستمرار.

لذا قام بعض المثقفين ليستنكروا كل «إنتهازية فكرية»، وعيا منهم بقوة الحدث، فدعوا إلى شيء من التريّث، وعدم الجرْي وراء الأحداث، والتسابق نحو الشاشات. حجتهم في ذلك أن بلورة الأسئلة ليس بالأمر الهيّن، وأن الفكر والابداع لا يستفيق الا «مساء»، و أن الزمن الثقافي مخالف للزمن الكرونولوجي، وأن العمل الفكري والإبداعي في حاجة دائمة الى هضم واجترار، في حاجة الى مسافة وابتعاد، فهو عدو المباشرة، وخصم التلقائية. في هذا الصدد ذكّر البعض بمثال شيخ الرواية العربية بعد ثورة 52 .

على رغم حسنات هذا الموقف الذي يحفظ للفكر والابداع قدرتهما

على أخذ المسافة وعدم «الانغماس» المادّي والمعنوي في الحدث، الا أنه يبدو أنه يغفل ما قد يلعبه العمل الثقافي من تحويل للواقع وفعل في اللغة من شأنهما أن يمهّدا لكل تغيير. لا يعني ذلك بالضرورة أنهما يستبقانه ويتنبآن به. الأدلة التاريخية على ذلك ليست قليلة، ولن نقتصر على الإشارة إلى فكر الأنوار الذي يذكر عادة في هذا الباب، وإنما تلزم الإحالة أيضا الى مفكرين تابعوا الثورة ، وتأملوا نتائجها ومخاضها، أمثال كانط وهيجل، أومبدعين ومفكرين تبيّن فيما بعد أنهم كانوا وراء انعراجات كبيرة، وثورات أساسية، وأحداث جسام أمثال غوركي ودستويوفسكي وتشيكوف وكافكا ونيتشه. لن نذهب إلى القول بأن هؤلاء كانوا يتمتعون بسبق رؤية وقدرة تنبؤ، وإنما يكفي أن نقول إنهم، بفضل ممارسة حميمية واحتكاك بالحياة في أدق تفاصيلها، تمكنوا من أن «يروا أمورا تفوق عظمةً ما يقدرون على تحمّله»، على حد تعبير جيل دولوز.

التشبّه والاشتباه والتشابه

يشير جان بودريار إلى عجز الإنسان المعاصر عن «إقامة التمييزات وإصدار الأحكام سواء في الفن أو الأخلاق أو السياسة». كثيرون هم اليوم من يترددون أشد التردد، ويحتارون كبير الإحتيار أمام الفيلم أو اللوحة أو القصيدة أو القطعة الموسيقية، فلا يعرفون «ما الذي ينبغي قوله»، ويحسّون أن المعايير التي ركنوا إليها، والنماذج التي اعتادوها لم تعد تفي بالمقصود كي تمكّنهم من البتّ في الأمر، والتمييز بين الصالح والطالح، بين الحَسَن والقبيح، الصحيح والفاسد..بل إن الأمر يطال حياتنا العملية نفسها. يتضح ذلك في عجزنا اليوم عن تكوين رؤية واضحة مبنية على تحليل مقنع لواقعنا السياسي، وحياتنا الأخلاقية، ولعل أهم تجلّ لذلك هو عجزنا المطلق عن التمييز بين اليمين واليسار..

محاولة لتبيّن المسألة يعتمد بودريار مفهوما يعتقد هو أنه يشكل أحد المفاتيح الأساسية لتحليل واقع الحياة المعاصرة هو مفهوم التشبّه Simulation، وهو يحدده بأنه «التظاهر بامتلاك ما لا نملك». فهو إذاً ليس مجرد إخفاء، لأن الإخفاء ، على العكس من ذلك، «تظاهر بعدم امتلاك ما نملك». فبينما يكتفي الإخفاء بحجب الواقع وستر الحقيقة، فإن التشبّه يجعل اللاواقع واقعا، واللاحقيقة حقيقة. إنه يعمل في الواقع، ولا يكتفي بحجبه وإخفائه.

بهذا المعنى فالتشبّه ليس حتى تظاهرا، لأن التظاهر يقوم على مفهوم القناع، وبالتالي على معنى الإخفاء الذي لا ينال من الواقع ولا يهز أركانه، هذا في حين يعمل التشبّه على خلخلة مبدأ الواقع ذاته.

توضيحا لهذه الآلية يستعير بودريارحكاية لبورخيس يصف فيها

هذه المحاكاة الساخرة لـ «التشبه بالواقع»، حيث يقوم خرائطيو إمبراطورية بوضع خريطة مفصلة تغطي مجموع مجالها الترابي بدقة كبيرة. ومع أفول الإمبراطورية، تبدأ خريطتها في التفتت شيئا فشيئا... لا تعود الخريطة محاكاة لأرض، وإنما تتحول إلى إستراتيجية للتّوليد: «أصبحت الخريطة هي التي تسبق الأرض وترسمها وتولدها»، لقد غدت، بفعل تشبّهها بالواقع، واقعا يفوق الواقع واقعية. وتمكن التشبه من أن يجعل الأرض والخريطة «يتشابهان علينا»، بحيث يختفي الاختلاف الذي يسمح بالتمييز بين الأشياء، ويبرر وجود التجريد والخريطة والأرض والنموذج والمعيار.

وهكذا فإن التشبه يعمل عمله في الواقع ذاته، فيقضي على إمكانية التمييز فيه بين الحقيقة والزيف، بين الفساد والصواب، بين الصدق والكذب، بين الخير والشر، بين الواقع والوهم...

ذلك أن إستراتيجية «التشبّه» تجعل الواقع والوهم «يتشابهان علينا». فهي ليست افتراء على الواقع من شأنه أن يفتضح وقت ظهور الحقيقة، إنها لا تماثل آلية التضليل الايديولوجي، وإنما هي آلية تجعل الواقع يكف عن أن يكون واقعا ليفوق نفسه ويغدو واقعا فائقا «من إنتاج نماذج مموهة داخل فضاء فائق لا مرجعية ولا محيط خارجي له».

يسعى التشبّه إذاً إلى إقامة إبستمولوجية فوضوية جرثومية أساسها خلق الشّبهات. من الطبيعي والحالة هذه، أن تعمل على سيادة التشابه، فتجعلنا لا نتوفر على معيار أو إطار مرجعي أو قاعدة منهجية أو ضوابط و يقينيات تصلح للتمييز بين الأشياء ورسم الحدود وتحديد المسارات وتثبيت الأسماء وضبط الآفاق وطرد الشّبهات.

من التهكم الى السخرية

«أميل الى تصنيف الفلاسفة حسب جودة ضحكهم، واضعا في أعلى مرتبة أولئك الذين يقدرون على الضحك الذهبي»

نيتشه

«إن الذين يقرؤون نيتشه من غير أن يتملكهم الضحك، الضحك الشديد، الضحك المتواصل، هؤلاء كما لو أنهم لا يقرؤون نيتشه»

ج.دولوز

ضد وقار الوثوقية وجديتها يتجند الفكر المشاغب ليفضح ما ينطوي عليه هذا الوقار من كذب ، ويكشف عما في جدّيته من خداع، كي يدفعه الى أن يفقد ثقته بنفسه، ويخرجه عن«صوابه» .ولنا في وجوه الفكر النقدي أمثلة كثيرة على ذلك: لنستحضر الوجه السقراطي المتهكم، ولنتذكر تهكم ابن الرومي وسخرية التوحيدي، وتأفف ديكارت من «جدية» الفلسفة المدرسية، ولنذكر تهكم كييركغارد ومرح نيتشه وسخرية دولوز. إلا أن هذه الأسماء، رغم القاسم المشترك الذي يجمع بينها، تظل متباعدة تباعد نيتشه عن سقراط: فما الذي يميّز تهكم الأقدمين، عن سخرية المحدثين؟

التهكم يصدردوما عن ادعاء، صريح أو ضمني. المتهكم يشعر دوما أنه من سلالة رفيعة. لذلك فهو لا يتهكم على نفسه. ليس هناك تهكم انعكاسي réflexif. على عكس السخرية التي تسخر من نفسها قبل كل شيء. السخرية

متواضعة، أما التهكم فيصدر عن إحساس بالقوة. إنه دائما في موقع من يتصيّد نقاط الضعف لينزع الثقة بالنفس.

التهكم فن الإحراج، فن نصب الشرك وإيقاع الضحية. فن التحايل بل الاحتيال. فن اللعب بالألفاظ وتلوينها، فن الإرباك، فن توليد الأحروجات dilemmes. أما السخرية فهي فن توليد المفارقات paradoxes. الأحروجة تعثر منطقي، أما المفارقة فهي تيه أنطلوجي.

السخرية مجال المفارقات: إنها في الآن نفسه مرح ومأساة، سكون وحركة، معنى و لا معنى، شك ويقين، عقل ولاعقل..لا يعني ذلك على الإطلاق أنها استهتار و موقف عدمي. ومع ذلك فهي لا تعترف للأموربالضرورة التي تدّعيها، و تظل ترى أن الأمور محكومة دوما بجواز، أي أنها يمكن أن تكون غير ما هي .ما أبعد السخرية عن الثبات والاعتقاد الراسخ. وهي بعيدة أيضا عن المباشرة، إنها تفترض دوما خبئا وراء توليد الدلالات، وتُسَلم بسوء تفاهم أصلي: الدلالات في منظورها غايات ونتائج جهد وعراك و«عنف». إنها بنات الليالي المعتمة، وهي لا تُعْطانا في نور أول صباح.

أما التهكم فهويعمل، على العكس من ذلك، جهة البدايات والمبادئ. إنه فن التأسيس. فن الحفر وراء أساس جديد تقام عليه الأسس. إنه فن التقصّي. لذا فهو يسلك طريق الاستفسارات المتلاحقة، و يركب الحوار و الجدال، وينهج طريق النقاش المستفز. أما السخرية فهي لا تنجرّ إلى الجدل والجدال، ولا تشغل بالها بالأسس، ما يهمّها هو الكل، هو الحصيلة، هو الأمور وقد تشابكت وتعقدت فغدت قابلة لأن تنفضح، لأن تفضح نفسها، وتكشف عن سرّها الذي لا سرّ من ورائه.

بيّن ج.دولوز أن ما يضم جميع أشكال التهكم (سواء في شكله السقراطي أو كما هو عند كييركغارد) هو أنها تتم على أرضية ميتافيزيقية. فهي تسجن التفردات في حدود الفرد والشخص، بحيث لا يكون التهكم «متسكعا» إلا في المظهر. لنتذكر أن سقراط لم يخرج عن آغورا المدينة. لهذا فإن تلك الأشكال تظل تحت التهديد الدائم للفكر المأساوي الذي يدخل معه التهكم في علاقات لا تخلو من التباس. «فقد كان ديونيزوس دوما مختبئا مقموعا خلف سقراط». لذا يضع نيتشه بين المتهكم التقليدي والحكيم «المتعقل»، شخصية

«الشاعر-المغني-الراقص» الذي يقدر وحده على «الضحك الذهبي».

هي إذاً تفرّدات ونقاط عشوائية لا تنفك تتنقل. لا يعني ذلك، كما يقول دولوز، أننا نسقط في هاوية الأعماق التي لا أساس لها، وإنما هي تفرّدات حرة رحالة تنشد الأعماق المسطحة. إذ أن ما هو أكثر عمقا من أيّ عمق هو السطح والبشرة. ها هنا تتكوّن لغة جديدة تتخذ ذاتها نموذجا وواقعا. حيث يلتقي المعنى واللامعنى ليكفّا عن التعارض التقليدي بينهما «كي يدخلا الحضور المشترك للنشأة الساكنة».

السخرية إذاً هي فن السطوح والانثناءات. إنها ما به «تتسطّح» الأعماق وتتهاوى الأعالي، ليبرز سموّ السطوح وعمقها ويفتضح الوقار الكاذب للفكر الذي يأبى أن يشغل باله بتوافه الأمور، فلا يولي كبير اهتمام للعابر الزائل المتبدّل، ويظل عالقا بالثوابت، وما كان من الموضوعات ساميا «شريفا».

سنة بحجم قرن

كثيرون من سيفضلون أن يطلقوا عليها «سنة الربيع العربي»، إلا أن التسمية لا تفي بكل أسف بالمقصود. ففضلا عن أن ذلك الربيع تشوبه غيوم كثيرة، مقلقة في بعض الأحيان، فإن أحداثا أخرى جساما عرفتها السنة خارج المنطقة العربية، ليست أقلها شأنا الأزمة المالية التي تتخبط فيها منطقة اليورو.

بهذا الصدد ربما فضل البعض أن ينعتها بسنة « افتضاح الأوهام»، أوهام صلابة الأنظمة السياسية، ومناعة المنظومات الاقتصادية والمالية المهيمنة.

وعلى أية حال فقد كانت سنة بحجم سنين. سنة هزات طبيعية وسياسية ومالية واجتماعية، هزات أسقطت رؤوس أنظمة ما كان يخطر بالبال أنها ستتهاوى بالطريقة اليسيرة التي تساقطت بها، وأقصت رؤساء حكومات أوروبية ابتداء بيونان فايطاليا فإسبانيا والقائمة مفتوحة.

ولكي لا نحيد عن منطقتنا العربية، ومن غير أن نخوض في التنبؤ بتطورات الأحداث، نكتفي بالتوقف عند أهم النتائج التي يمكن أن نستخلصها مما عرفته المنطقة هذه السنة:

فربما لأول مرة نتبين عندنا بشكل واضح أهمية وسائل الاتصال الحديثة كأداة للفعل السياسي والتحوّل الاجتماعي. فقد سمحت تلك الوسائل بخلق تواصل من نوع جديد مكن «كثرة بشرية» تولدت عن مبادرات شبابية من النزول الى الميادين. صحيح أن هذه «الكثرة» لم تكن ترقى الى ما من شأنه أن يجعلها جماعة تتوحد تحت لواء عقيدة بعينها، أو تنضم لحزب معين. فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثرالخيوط. كأن الأمر يتعلق فقط بتقنية افتراضية نزلت إلى الميادين. وعلى رغم ذلك، فإن

هذا المزج للواقعي بالإفتراضي، فتح الواقع على ممكنات، فأُدخل عليه شيئا من النفي وفتحه على التغيير، لكن ربما من غير أن يقابله بما ينبغي أن يكون.

النتيجة الثانية التي تمخضت عن الربيع العربي هي تبيّننا أن التحول الثقافي ليس أمرا يسيرا، ولا نتيجة مباشرة للهزة السياسية والخلخلة الاجتماعية. فقد لمسنا ضرورة ملحة لتأسيس فكر مغاير وثقافة حديثة تجعل المواطن العربي لا يكتفي بالاستجابة إلى الشعارات التي تدغدغ مشاعره، وإنما يتمكن من أن يعمل فكره الانتقادي وعقله المميِّز.

وأخيرا فربما نبّهنا الربيع بما فيه الكفاية إلى ضرورة إبداع نهج يلائمنا، ويأخذ بعين الاعتبار مختلف العوامل المحددة لواقعنا العربي. فقد تأكد لنا ربما أننا مثلما يلزمنا أن نستبعد فكرة إحياء جذور تقادم عهدها، علينا كذلك أن نطرح بعيدا فكرة زرع أوروبا في أراضينا.

ربيع الوطن، خريف الثقافة

ظلت العلاقة بين المثقف العربي وبين ما عرفته الأقطار العربية من انتفاضات مشوبة بنوع من اللبس. بل إن بعضهم ذهب حتى إلى التشكك في هذه العلاقة ذاتها، فاعتبر أن المثقف لم ينزل الى الميادين إلا لاحقا، وفي بعض الأحيان مرغما، أو متداركا ما يجري. هؤلاء يكادون ينفون إذاً تلك العلاقة، أو يعتبرونها مفتعلة في أحسن الأحوال.

إلا أننا إن أمعنا النظر قليلا، اتضح لنا أن المثقف إن كان لم يسهم كثيرا في الانتفاضات ولم يفعل فيها، **فإن الانتفاضات قد نالت منه ولم تتركه على حاله**. فإن لم تكن له هوعلاقة مباشرة بها، فقد كانت لها هي علاقة به. في هذا الصدد رأى البعض في الانتفاضات «فضيحة» للمثقف. فكأنما قد عرته و«كشفت عن حقيقته». وإذا كان في هذا المذهب بعض المبالغة والتعميم المفرط، فلنكتف بالقول إنها أبانت عن حيرته و تيهه بعد أن فصمت بينه وبين من / وما كان يركن اليه.

نلمس هذه الحيرة وهذه الدوخة كثيرا عندما نشاهد بعض المثقفين على الشاشات الصغيرة وهم يقدّمون التبريرات، بله الاعتذارات للإنتفاضات ومن يقومون بها.

بفعل ركون أوضاع و«استقرار» أنظمة استطاع المثقف لوقت غير قصير أن يجد مكانه داخل المنظومة ويأنس لها وتستأنس به. إلا أن الهزّات المتتالية التي عرفتها الأقطار العربية أيقظت المثقفين من «سباتهم الايديولوجي». لا أعني هنا فحسب من قيل عنهم إنهم كانوا يخدمون أنظمة ويستفيدون من نعمها ، وإنما أساسا من كانوا يركنون الى يسارية «مألوفة» ومقاومة تقادمت

أساليبها. الصنف الأول لا يمكننا أن نحاسبه إلا محاسبة أخلاقية، فنستنكر حربائيته وتبدّله مع تقلب الأوضاع والموازين. وعلى أية حال فنحن لم نكن في حاجة إلى الانتفاضات لتبيّن تلك الحربائية. وكل ما يمكننا أن نقوله الآن عنها لن يحيد عن المنظور الأخلاقي والنَّظر المعياري. ما يهمّنا أساسا هو الصّنف الثاني الذي لا نستطيع أن نشكك في صدقيته، أو ننال من شرفه. هؤلاء هم من هزتهم الانتفاضات وكشفت لهم عن عطالة يساريتهم وعقم نظرياتهم وتقادم تحليلاتهم. بل إنها قد أشعرتهم بالضرورة الملحة إلى إعادة النظر في أساليب التفكير وأسس التنظير والتنظيم يهدف بناء فكر مغاير، ونحت مجتمع بديل.

في العنوان

نقرأ في اللسان تعريفا عاما للعنوان يردّه إلى المميّزات التي تحدّد الشيء وتفصله عما عداه فيقول: «وكلما استدللتَ بشيء تُظهره على غيره فهو عنوانٌ له». سنعود فيما بعد إلى هذه العلاقة التي تربط العنوان بالهوية، ولنبدأ الآن بالعلاقة التي تربطه بالمكان والمسكن. هناك إشارة في اللسان إلى هذا الربط عندما يقول : «قال ابن بري:العنوان الأثر». فهو إذاً ما ينبغي أن يعرفه كل من يتعقب آثاري.

حتى وقت قريب، كان من يسألني عنواني، ينتظر منّي أن أحدّد له المكان الذي يمكّنه من أن يزورني فيه و يتصل بي أو يتواصل معي، فكنت أمده بورقة كُتب عليها اسم البلدة التي أنتمي إليها، والحيّ الذي أقطنه، وكذا إسم الدّرب ورقم المنزل. مُجمل القول إنني أعيّن له موقعي في المعمور الموزّع إلى بلدان وأحياء وشوارع ودروب.

عندما يريد مستعمل اللغة الفرنسية أن يسألني عنواني، يستعمل لغة رياضية، أوهندسية على وجه الدقة، فيقول : ماهي إحداثياتك coordonnées؟ الكلمة تحيل هنا، لا إلى كوكب يُقسّم وفق منظور جيوسياسي، وإنما إلى فضاء هندسي يتحدد بجهات وأبعاد وخطوط، وهو بالضبط فضاء أوقليدي متجانس لا فضل فيه لجهة على أخرى isotope، ولا لإتجاه على آخر، ثم هو فضاء ديكارتي تتحدد فيه كل نقطة بربطها بمرجعيات repères، ومن ثمة فلكل نقطة فيه «إحداثياتها».

نقْلة أولى عرَفها مفهوم العنوان عندما تَحوّل إلى «صندوق بريد». هنا لم أعد مضطرّا أن أحيلك إلى حيث أقطن، وإنما أكتفي بأن «أتواصل» معك عن

طريق صندوق «إداري» تتكفل بتحديده و السهر عليه إدارة البريد.

وعلى رغم استبدال المسكن بـ«الصّندوق»، فإن الفضاء الذي كان يربطنا ظل هو هو، ولم يحِد عن خصائصه الأوقليدية، ولا محدّداته الديكارتية.

الأمر مخالفٌ لذلك أشدّ المخالفة عندما سيغدو عنواني، ليس محلَّ سُكْنى، ولا صندوقَ بريد، وإنما موقعا على الشبكة. إذا أردتُ أن أتواصل معك في هذه الحال، أزوّدك بعنواني الإلكتروني، وموقعي في الشبكة. بإمكانك، أن تتصل بي وتتواصل معي، بل أن تتابعني و«تتعقب أثري» متى شئت وعلى جناح السّرعة.

لا يكفي أن نقول، والحالة هذه، إن العالم غدا بفضل ذلك «قرية صغيرة»، وإن الشبكة قلصت الأبعاد، وقرّبت فيما بيننا. ذلك أن هذا الفضاء التي تحدده التكنولوجيات الحديثة ليس هو الفضاء الأوقليدي الديكارتي مُقَلَّصا، وإنما هو فضاء لا أبعاد له ولا إحداثيات. إنه فضاء مغاير. وهو ليس كذلك فحسب لأنه ذو خصائص طوبولوجية مغايرة، وإنما لأنه يتحددبـ/ ويحدد خصائص قانونية وسياسية جديدة كل الجدة.

يرُدّ الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير كلمة عنوان في اللغة الفرنسية adresse، وفي الإنجليزية على الأخص addresse، إلى اشتقاقاتها فيربطها بمفهومات الإتجاه directus والقانونrectus والملك rex، ليخلص إلى القول إن العنوان بالمعنى التَقليدي يحيل إلى فضاء يحكمه القانون وتنظمه السياسة، إنه المكان en-droit الذي يقصدك فيه رجال الأمن إن أنت اقترفت ما يخرق القانون.

لا عجب إذاً أن يشكل عنوان السّكنى محددا أساسيا في ورقتنا التعريفية، فنحن بالنسبة للقانون نتحدد بتاريخ ميلاد وموقع في الزمن، لكن، لنا أيضا عنوان وموقع في المكان، وحتى الآن لا تعير السلطات كبير أهمية لمعرفة عناويننا الإلكترونية، أو لنقل إنها لا تعتبرها حتى الآن محدّدا من محدداتنا، وهي لم تدرك بعدُ بأنني عندما أغيّر عنواني إلى عنوان إلكتروني، لا أعمل فحسب على إضافة عنوان آخر أكثر دقة، مثلما كنت قد فعلت عندما «اكتريت» صندوقا بريديا يحفظ رسائلي ويضمن وصولها، إنها لم تدرك بعدُ أنني عندما أعتمد عنوانا إلكترونيا، فإنني لا أعود أقطن الفضاء نفسه.

لعل ذلك يرجع إلى أن الإنتقال من العنوان الجغرافي إلى العنوان الإلكتروني، ومن الفضاء «التقليدي» إلى فضاء مغاير، يستلزم بالضرورة انتقالا إلى **علائق قانونية وسياسية مخالفة**. وقد أثبت الربيع العربي ما للفضاء الذي تعيّنه تكنولوجيا الاتصال الحديثة من وقع على السياسي. و على رغم ذلك فيبدو أن إحدى الأزمات التي مازال ذلك الفضاء يتخبط فيها، هي أنه مازال يتعثر في تحديده للقانون الذي سيحكمه. صحيح أننا نسعى جهدنا إلى سن ذلك القانون، غير أن ذلك لن يتم مطلقا باعتماد القوانين الجاري بها العمل مُعَدَّلةً، واستحداث قسم في إدارة الأمن يسهر على ضبط العناوين الإلكترونية للأفراد، أو مراقبة مواقعهم على الشبكة.

في الأزمة

الجميع يتحدث اليوم عن الأزمة، والجميع يكاد يردّها إلى أزمة اقتصادية، أو مالية على وجه التحديد. يرى ميشيل سير في كتيّبه «زمن الأزمات» أن هذا المظهر الإقتصادي والمالي ليس إلا علامة تكشف عن تحوّل عميق عرفه الإنسان في علاقته بالطبيعة، وعلاقته بجسده وبالآخرين.

طبيعي أننا لا نتبيّن هول هذه التحولات اليوم لشدة غرقنا في الآني، والتصاقنا بالأحداث آن وقوعها، فلا نرى منها إلا المباشر السطحي، وما لا ينفك كل لحظة يعقد ظروف عيشنا، فنرد الأسباب كلها إلى الاقتصادي، ونبلور الأزمة في المضاربات المالية، ومنافسات البورصات.

لإدراك مدى التحوّل الذي ليست الأزمة الإقتصادية إلا دليلا عليه، وعرضا من أعراضه، يدعونا ميشيل سير أن نرجع القهقرى لنقف عند ذاك الذي تبدّل، ونقيس المخاض الذي عرفته الإنسانية كي يؤول بها الأمر الى ماهي عليه الآن.

لا يتراجع مؤلِّف كتاب «زمن الأزمات» قرونا إلى الوراء، وهو لا يجعل الحروب الكونية العظمى سببا للأزمة، وإنما يكتفي بالعودة إلى ما كانت عليه حياتنا الاقتصادية، و أوضاعنا الإجتماعية والصحية، وعلاقاتنا فيما بيننا قبل العقود الماضية.

وهكذا فمنذ بضع عقود لم يكن عدد سكان المعمور يتجاوز المليارين، كان أكثر من نصفهم يعيش على الفلاحة، في حين أن من يعيش عليها اليوم في أوروبا لا يبلغ الاثنين في المائة. وبينما كان معدل متوسط العمر قبل ستين سنة لا يتجاوز الثلاثين، فإنه يفوق اليوم الثمانين سنة. لإدراك أهمية ذلك

ووقعه على الحياة الإجتماعية، بله الأخلاقية، يشير م.سير، على سبيل المثال، الى أن الشابين اللذين كانا يؤديان قسم الوفاء للحياة الزوجية قبل ستين سنة ، لم يكونا يقسمان إلا على سنوات تترواح بين الثلاث والعشرة، هذا في حين أن القسم نفسه يؤدَى اليوم للوفاء مدة تفوق الستين سنة. معنى ذلك أن القسم السابق لم تكن تسمح له المدة الزمانية التي سيعمل فيها بأن يُخرق كثيرا، الأمر الذي تترتب عنه مؤسسة زوجية قارة نسبيا، ووفية لقيم أخلاقية.

علائق مخالفة أشد المخالفة في كل هذا لما نعيشه اليوم مع الطبيعة ومع أجسادنا ومؤسساتنا الإجتماعية. طبيعي أن يمتد أثر ذلك الى حياتنا السياسية إن على مستوى البلد الواحد أو على المستوى الدولي. في هذا السياق يشير سير إلى تبدل مفهوم الدولة القوية بل و مفهوم الصراع ذاته. فقبل عقود قليلة كانت الدولة العظمى تقهر بكامل السهولة دولا أصغر منها. أما اليوم فقد تغير مفهوم القوة العظمى، والصراعات التي تعرفها، وقد شاهدنا كيف أن أعظم دولة ظلت عاجزة عن قهر أصغرها مدة طالت كثيرا.

كيف يمكننا والحالة هاته أن نقر أن الأزمة التي نعرفها اليوم أزمة مضاربات وبورصات، اللهم إن لم نأخذ بعين الإعتباركل هذه التحولات التي تغلغلت في بنياتنا الاجتماعية ومؤسساتا السياسية وأنماط عيشنا وأساليبنا في تدبيرحياتنا وأجسادنا .

الديموقراطية الكيتش

استطاع مرشح الحزب الاشتراكي الفرنسي، في أول لقاء واسع تدشينا للحملة الإنتخابية، إستطاع أن ينتزع إعجاب مناصريه، بل وحتى بعض مناوئيه. فقد أبدى الجميع استغرابا شديدا من القفزة الهائلة التي حققها فرانسوا هولاند، سواء في مضمون خطابه أو في أسلوبه والهيئة التي اتخذها، والتي ذكّرت الجميع بأمجاد الحزب الاشتراكي الفرنسي، وبالزعيم الذي تمكن لوحده من أن ينتصر على مرشحي اليمين. والحقيقة أن تقمُّص المرشح الجديد لشخصية ميتيران بدا واضحا وموفقا في أغلب الأحيان. كما أن التحوّل الذي نهجه المرشح الجديد سواء في هيئته وهندامه بدا أنه أخذ يعطي أكله.

كان واضحا منذ وقت غير قصير أن فرانسوا هولاند يهيئ نفسه للرئاسة. لوحظ ذلك أولا ، وحتى قبل الإعلان عن نية الترشيح، لوحظ في تمرده على جسده وهيئته، كما لوحظ عند المقربين منه على الخصوص، في تبدّل طبعه وميله الجديد نحو الجدية، هو الذي كان يعرف عنه مرحه وميله الشديد للتنكيت. إلا أن ما لفت الأنظار على الخصوص، هو التقمص المتزايد لشخصية ميتيران، والربط مع ماضي الحزب وأمجاده. الأمر الذي جعل الكل يدرك مدى المجهودات المبذولة من طرف كل من يسهر على «تهيئة» المرشح للرئاسة.

هذه الأمور التي أثارت الإعجاب هي نفسها التي أثارت عند الكثيرين نوعا من التشكك في اللعبة الديموقراطية بكاملها، فدفعتهم الى التساؤل عن مدى صدقها، وعما إذا كان الأمر يؤول في النهاية الى مسرحة وتمثيل، مع ما يتطلبه ذلك من تدريب وإعداد للممثلين، وتعويدهم على الحركات

والسكنات، و تلقينهم أنواع الخطابات وضروب الإنفعالات.

منذ وقت غير قصير والأوروبيون يعرفون أن وراء رؤسائهم أيادي خفية، تؤثث المظاهر، وتكتب الخطابات، وتقوّم الشخصية وتبدّل الطباع، غير أن إحساسا بالملل بدأ يظهر، فكأنما انكشفت لهم «اللعبة الديموقراطية»، وكأنما أخذوا يرون فيها مجرد كيتش، لأن الكيتش ، كما سبق أن قلنا، هو شيء آخر مختلف عن مجرد عمل فني رديء، إذ أن هناك الموقف-الكيتش، والسلوك-الكيتش، والإنسان-الكيتش... ولِمَ لا الديمقراطية -الكيتش.

من سينتصر؟

هل يمكننا أن نحيا اليوم من غير أن نتساءل عمن سينتصر؟ لا نقصد بطبيعة الحال من سينتصر في هذه المباراة الرياضية أو تلك، في هذه المسابقة بعينها أو تلك، وإنما من سينتصر في جميع مرافق الحياة: من سينتصر في الإنتخابات السياسية؟ ومن سينتصر في المباريات الرياضية بكل أشكالها، من سيفوز في مسابقات المغنين؟ و كاستينغات السينمائيين؟ ومن سيفوز بجائزة الكتاب؟ ومن سيحصل على جائزة الرواية؟

لا يمكننا بطبيعة الحال أن ننكر للمدرسة دورها في الإعداد لهذا التبارز. فهي تعوّدنا منذ ارتياد مراحلها الأولى، على التنافس والتبارز والتسابق. بل إنها غدت تُعدّنا لولوج «الأولمبيات» ليس في الرياضيات وحدها، بل حتى في ضبط الكتابة وإتقان قواعد الإملاء والنحو.

السمة الأولى لهذه المباريات المتنوعة هو تلاحقها ودوامها. فهي لا تترك لنا الوقت لاستعادة الأنفاس، فما أن نعرف من انتصر في هذه المباراة، حتى نجد أنفسنا مشدودين إلى أخرى. ما أن نعرف من فاز في الانتخابات الفرنسية حتى ننشدّ إلى مثيلتها الأمريكية. وما أن تنتهي الإنتخابات البرلمانية حتى تأخذنا نظيرتها المحلية. والأمر لا يقتصر بطبيعة الحال على الرياضة والسياسة، فقد طاول اليوم مجال الفن والسنيما والغناء والكتابة... الكل صار مشدودا إلى الكاستنغات و الأوسكارات والمهرجانات والجوائز. بل إن من السينمائيين والكتّاب من غدا يعمل بدلالة ما سيشارك به في هذا المهرجان أو ذاك، في هذه الجائزة أو تلك.

من يذكر المباريات والمسابقات، ينصرف ذهنه ولاشك إلى الحلبة

والخشبة والمسرح. ومن يذكر هذه الأمور يستحضر المفهوم الغامض الواضح spectacle، مفهوم الفرجة. الإنسان المعاصر في فرجة دائمة. وقد تكفلت وسائط الإعلام اليوم لتضمن له هذا الدوام وتحقق له هذا الإستمرار وتشدّ بتلابيبه كي يَنشَدّ إلى نجوم المسابقات، ويراهن على نتائج المباريات. غير أن ما ينبغي أن نؤكد عليه، هو أن الفرد في المجتمع المعاصر، لا يتخذ موقع المتفرج المشاهد المنفعل، وإنما هو جزء من الفرجة ذاتها. وحتى تعلقه الدائم بما سيتمخض عن المسابقات والمباريات، ليس مجرد استخلاص لنتائج، وإنما هو جزء من المباريات ذاتها، جزء من الفرجة بمتسابقيها وجمهورها و حلباتها وأخبارها وصورها وشاشاتها.

فرقنا الكروية..أوطاننا الجديدة

ربما قد يتعذر وصف الغضب والإستياء واليأس الذي عمّ الجمهور المغربي عندما تأكد من إقصاء فريقه من كأس إفريقيا للأمم منذ الجولة الأولى. الكلمة الدّارجة التي تُدوولت بعد الإقصاء تردّ إلى الشّعور بالعار والخزي وما شابه. لا وجه إطلاقا لمقارنة هذه الأحاسيس باللامبالاة التي يبديها عموم المغاربة عادة عندما تؤكد لهم المؤشرات الإقتصادية والإجتماعية إقصاءات من نوع آخر، فتعيّن لهم رتبة البلاد دوليا في مستوى التمدرس ونسبة الأمّية وسيادة الفساد ومستوى الدخل الفردي. كل هذه المؤشرات لا ترقى مطلقا مرتبة «المؤشر الرياضي» الذي يحظى باهتمام كبير، ويُخلّف أحاسيس شديدة القوة سلبا أو إيجابا.

يطرح البعض المسألة طرحا أخلاقيا فيستنكر هذه الأهمية المبالغ فيها التي تُعطى للرياضة، ولكرة القدم على الخصوص. بل إنّ منهم من ذهب حتى اعتبار تأليه الكرة نوعا من الشرك. وعلى أية حال، حتى إن لم نعتبر الرياضة بصفة عامة، وكرة القدم على وجه الخصوص، مفتاحا من أهم المفاتيح لفهم العالم المعاصر، فلن يكون من السهل علينا نفي أهميتها الإقتصادية والسياحية، بل ودورها السياسي.

لا يكفي بطبيعة الحال لإدراك ذلك الاستدلال على أهمية الرياضة وإبراز فوائدها الصحية ودورها في تربية الأجسام والعقول، بل وفي تطوير القدرات الجسدية والتحطيم المضطرد للأرقام القياسية، إذ أن الأمر الذي يعنينا هنا لا يكاد يتعلق بالرياضة بهذا المعنى. فما يتحكم في كرة القدم في العالم المعاصر يكاد لا تكون له علاقة بالرياضة، أو على الأقل بالرياضة بالمعنى الذي أتينا

على ذكره.

كرة القدم و مبارياتها ومهرجاناتها ولقاءاتها تحيل إلى الرياضة بمعنى مخالف تمام الإختلاف، إلى الرياضة كمؤسسة لها إدارتها و حُكامها، والحاكمين فيها وعليها، مؤسسة لها قوانينها وبنياتها، وموازين قوة تتباين وفق البلدان والمناطق، وفق الجغرافية والسياسة. وهي مؤسسة يحكمها الإقتصاد وتحكم هي الإقتصاد. مؤسسة لها أسواقها وبورصاتها و منطقها الإقتصادي الخاص.

هذه «الرياضة» لم يكن لها وجود حتى وقت قريب. قد يقال إن الألعاب الرياضية مغرقة في القدم. هذا صحيح، ولكنها بالضبط كانت «ألعابا»، ولم تكن تخضع لقواعد دولية، يسهر على تنفيدها حكام دوليون، وتنظَّم على صعيد دولي،وتتبارى فيها الدول والأنظمة، وتتنافس لنقلها كبار القنوات كي تخلق النجوم وترسّخ العلامات وتحتكر الإعلانات.

من جملة المآخذ التي أخذها الجمهور المغربي على مدرّب فريقه كونه «سوّق لنا وهْم الإنتصار». والحقيقة أن الكرة تسوّق أوهاما أقوى من ذلك بكثير، إنها تدغدغ العواطف، وتؤجج الإنتماءات، وتسوّق وهْم الولاءات ، وترعى وهْم الهويات التي **تجعل من فرقنا الكروية أوطاننا الجديدة.**

بعدَ الربيع العربي

تقلبات «جوية» قوية يبدو أنها تهدّد الربيع العربي بأن يتحول إلى خريف. لسنا نقصد ما يعقب عادة كل تحوّل مناخي وسياسي من اضطرابات وتعثرات، وإنما نشير إلى العوامل المتشعبة، الداخلية والخارجية، التي تقوم عثرة في طريق استئناف الانتفاضات لمسيراتها. وإذا كانت الأمور تبدو أحيانا من التعقيد بحيث تفتح الأبواب أمام جميع الاحتمالات وتمنع كل تكهن، فإن ذلك لا يمنعنا من أن نرجع القهقرى، ونعاود النظر فيما حصل من قبل كي نستشف طبيعة المخاضات الممكنة.

لعل أول ما ينبغي التوقف عنده هو العودة إلى هذه التسمية ذاتها. إطلاق اسم الربيع على كل أشكال الانتفاضات التي عرفها كثير من الأقطار العربية ليس أمرا واضحا ولا بريئا. وليس من شك أن مصدره أوروبي. وهو ينطوي على «مكر» خفي. رغم أن الفصل لم يكن ربيعا، فقد مكنت هذه التسمية، التي قيست ربما على ربيع «براغ»، مكنت المعلقين الغربيين، ليس فحسب من تجنّب لفظ الثورة، وإنما حتى من تجنب وضع الأحداث مكانتها في التاريخ، للإقتصار على اعتبارها مجرد تناوب لفصول ، وتحوّلات جغرافية. لقد مكنت هذه التسمية أصحابها من أن ينفوا عن الشباب العربي كل مبادرة تاريخية. لذا وجدناهم لا يعكفون، كما عوّدونا، على الانكباب على الفئات الاجتماعية التي كانت من وراء تلك التحركات، وعلى «وضعيتها الطبقية»، والايديولوجية التي تحركها، وإنما اكتفوا بإعلان تخوفهم مما قد يتمخض عن انهيار الأنظمة القائمة من إتاحة الفرصة للحركات الاسلامية كي تتولى مقاليد الأمور.

لا نعني بذلك أن التحليل المناسب لما جرى هو التحليل الذي يعتمد نظرية الصراع الطبقي، وإنما ضرورة التوقف عند دوافع التحركات والفئات التي من ورائها والشعارات التي ترفعها، والتساؤل عما إذا كانت هناك بالفعل ايديولوجية محركة، وآفاق مرسومة، وهذا قبل إبداء التخوفات وإعلان التحفظات.

على هذا النحو كان ينبغي التشديد على طبيعة الفئات العمرية والاجتماعية التي حركت الانتفاضات.هاهنا أيضا أطلقت تسمية واضحة غامضة هي اسم «شباب الثورة». وما ينبغي التأكيد عليه هو أن الأمر لا يتعلق أساسا بفئة عمرية، فما كل من بلغ سنا بعينه شارك في الانتفاضات. من شارك هم شباب متعلم، شباب يحمل شهادات، إلا أنه شباب من طينة جديدة يعرفها العصر : **شباب البطالة المتعلمة**. وهو «شباب» من غير مشروع، ولا ارتباط. فهو لا يرتبط عقائديا ولا قوميا بل ربما حتى ولا حزبيا. ما يوحّده هو شعور التهميش القويّ وما يترتب عنه من «حُكرة» على حد تعبير الشعار الجزائري.

من الصعب، والحالة هذه، الحديث عن دفاع عن حقوق. هذا ما جعل البعض يمتنع أن يقرن هاته الحركات بأي هوَس ليبرالي يسعى لحماية «حقوق المواطن»، وبالتالي أن ينساق وراء ربط هذه الإنتفاضات بأمّ الثورات، وأعني بالثورة الفرنسية. فكأنما هي حركات بلا مضمون إيديولوجي، ولكن أيضا بلا زعامات. لم نسمع قط بأحدهم يقول إنه قاد الإنتفاضات. لعل ذلك هو ما مكن الميادين من أن تضم في الوقت نفسه، وخلال أيام متعاقبة، فئات من مشارب مختلفة، وأحزاب متعارضة، بل وديانات متباينة. ذلك أن الانتفاضات تجاوزت الفروق والتدرّجات المعهودة، فكانت فوق الزعامات وفوق الأحزاب والتكتلات و التشيّعات، أو لنقل إنها كانت «تحت» كل ذلك. لكونها لم تكن تعوّل على **مافوق**، وعلى أيّ تعال مهما كانت طبيعته. هذا ما تؤكده عبارة **النزول** الى الميادين أيام الجمعة. كان **النّزول** هو شعار الجميع. ربما من أجل ذلك لم يُحَل إلى نماذج، ولم تُرفع صور قيادات. فكأنها انتفاضات من غير مثل أعلى. حتى الرمزيات المعتمدة لم تكن هي الرمزيات المعهودة، أي تلك التي كرّسها الوعي الوطني والقومي فيما قبل، والتي انتصبت أمام آخر محدّد، سُمّي الاستعمار في وقت، ثم الصهيونية فالأمبريالية فالتخلف فالتقليد ..

هذا الغياب للرمزيات والتجريدات، وهذا الإلتصاق بالواقع الفعلي ربما يعود أساسا لطبيعة «الوحدة» التي كانت من وراء اللقاءات في الميادين ولتقنيات التواصل التي اعتُمدت في خلقها. وهي كما نعلم لم تكن منشورات وُزّعت، ولا اجتماعات عُقدت ولا خلايا شُكلت، وإنما لقاءات عبر الشبكة يسَّرتها تقنيات التواصل الجديدة، و سمحت بها المواقع الاجتماعية عبر الأنترنيت.

هي إذاً علائق من طينة جديدة، لاهي بالضبط تشيّع ايديولوجي، ولاتضامن طبقي، وإنما علائق أصبحت تسمح بها الثورة المعلوماتية لا تخضع لمنطق تمركز الفضاءات المعهود ولا لأقطاب القرار المألوفة. فمقابل الطابع **العمودي** الذي كان يسم التدرّجات والعلائق التقليدية، وجدنا أنفسنا أمام علائق **أفقية** غالبا ما تتخطى الحدود الاجتماعية والوطنية.

ذلك أن الوسائط الجديدة «ذات الفعالية المتبادلة»، على عكس الوسائط التقليدية «ذات الاتجاه الوحيد»، والتي تحقق تواصلا **ممركزا** يصدر عن منبع ويتوجه صوب جمهور، أصبحت تتيح للأفراد أن يتفاعلوا فيما بينهم في الزمن الفعلي. وإذا كانت الوسائط الأولى تتناسب مع مفاهيم الايديولوجيا و الدعوات الايديولوجية ونشر الأفكار، فإن الثانية، بما أنها تقوم على مفهوم التبادل، فهي تتيح للأفراد، لا تلَقيَ الأفكار و تشرّب الآراء، وإنما إبداعها، أو على الأقل المساهمة في ذلك الإبداع . بعبارة أخرى، إن كانت الوسائط التقليدية تعمل على **صناعة الرأي العام**، فإن الوسائل الجديدة تعطي السبق للخاص على العام، للفرد على الجماعة، **ولتداول الآراء بدل تلقيها**. إنها تكون مبدئيا **في خدمة خطاب العقل أكثر مما هي في خدمة خطاب الرأي**. إلا أنه ليس العقل النقدي الذي يقوم على فعلي المحاكمة والتمييز، وإنما هو عقل قوْلبه الكومبيوتر الذي أصبح يخلق علائق جديدة بين الفرد وبين نفسه، بينه وبين ماضيه، بينه وبين اللغة، لكن أساسا بينه وبين الآخرين. **هذا ما جعل البعض يمتنع عن وصف ما يتولد من علائق عبر المواقع التي يقال عنها إنها مواقع «إجتماعية»، بأنها بالفعل علائق اجتماعية**، وبالأحرى أن تكون روابط وصداقات. فكأنه تواصل من نوع جديد. لهذا يصر هؤلاء ألا ينعتوا الذين نزلوا الى الميادين بأنهم «جماعات»، ويكتفون بالحديث عن «كثرة بشرية»

تولدت عن مبادرات شبابية تحمل صبغة معولمة وافتراضية شديدة الخصوصية، **وعن تقنية افتراضية نزلت إلى الميادين.**

إن كانت تقنيات التواصل الجديدة تتنافى مع الدعوات الإيديولوجية في شكلها التقليدي ، فبما هي تمزج الواقعي بالإفتراضي، فإنها تفتح الواقع على ممكنات، فتُدخل عليه شيئا من النفي، من غير أن تقابله بما ينبغي أن يكون. فالفضاء الرقمي فضاء تواصل شبكي، وهو ككل الشبكات نسيج، إلا أنه نسيج مبعثر، أو على الأقل كثير الخيوط متشعبها. يعود هذا لطبيعته، ولكن أيضا لانفتاحه اللامتناهي. هذا فضلا عن أنه اتخذ في هاته الحال طابعا متمردا متفجرا متدفقا . لذا فقد تمكن من الانفلات من كل أشكال الرقابة، وما نتخوف عليه هو أن يمتد ذلك الانفلات إلى ما من شأنه أن يعكر صفو الربيع..

ذاكرة للبيع

يقول الخبر: «لملء خزينة الدولة، وبهدف تسديد الدّيون، قررت وزارة الثقافة اليونانية السماح بالاستغلال الإعلامي لبعض المعابد الأثرية». لن يدرك خطورة هذا النبأ إلا من يعرف الأهمية البالغة التي تحتلها هذه المعالم الأثرية عند المواطن اليوناني، وعلى الخصوص أكثر تلك المعالم شهرة، وأعني معبد الأكروبوليس. لا عجب أن تكون ردود الفعل الأولى عند المحافظين على التراث هي اعتبارهم الأمر «مسابالمقدسات».

منذ عقود لم يتمكن أحد من الحصول على أية رخصة سواء للتصوير، أو أي شكل من الاستغلال الفني لهذه المعابد، اللهم إن اسثنينا فرنسيس كوبولا الذي تمكن من تصوير أحد أفلامه هناك. نتفهم هول الوقع على المواطن اليوناني عندما نعلم أن الدولة لم تكتف بالسماح باستغلال تلك المعابد للإعلانات الإشهارية، وإنما عرضت معبد البارثنون للكراء حتى «لإقامة بعض الحفلات والتظاهرات».

لا ينبغي أن ننسى أن المواطن اليوناني لا يكتفي بأن ينظر إلى هاته المعابد على أنها تراث بلده، وإنما على أنها تراث الإنسانية، وعلى الخصوص على أنها معقل نشأة الحضارة الأوروبية، وأن «تدنيسها» الاقتصادي هو وسيلة لضخ الأموال، ومحاولة للتصالح مع الاتحاد الأوروبي، لكنه في الوقت ذاته مسّ بالأصول، وإساءة الى الثقافة الأوروبية بأكملها.

بل إن البعض منا قد يرى في ذلك لا مجرد قضية تعني الشعب اليوناني، أوالأوروبيين وحدهم، وإنما تطورا خطيرا في ما يترتب عن الأزمة المالية، وانتشار العولمة. فالظاهر أن هذه الأخيرة، بعد أن خلخلت المفهوم السياسي

للدولة الوطنية، وبعد أن بددت الحدود والمعالم الجغرافية، ها هو تأثيرها يمتد إلى المعلمات التاريخية والذاكرات المحلية، لتفقد المواطن مرجعياته السياسية والجغرافية وحتى التاريخية والثقافية.

تقاليد المائدة نسقا ثقافيا

ليس من اليسير، وربما حتى من الممكن، الحديث عن تقاليد المائدة بإطلاق. ذلك أن هذه التقاليد التي هي المعايير التي تملي السلوكات التي ينبغي اتّباعها عند الأكل والشرب، هي قواعد تتمايز من ثقافة لأخرى، ومن مجتمع لآخر، بل من فئة لفئة في المجتمع نفسه، وهي قواعد تتعلق بانتقاء الأطعمة ومقدارها، وبعادات الطبخ وتهيىء الطعام وتنظيم المائدة وتزيينها، وبالصلوات التي ينبغي إقامتها والدعوات التي ينبغي رفعها عند بداية الأكل، وهي أيضا أمور تتعلق بالصحة والنظافة وطريقة الأكل وأدواته.

تتمايز تقاليد المائدة إذاً من ثقافة لأخرى، بل إنها هي نفسها فعل ثقافي. فنحن لا ننتقي أطعمتنا حسب معايير غذائية فحسب، وإنما أيضا بدلالة عوامل سيكلوجية وثقافية، بله فلسفية. فالانسان «يستهلك» رموزا ودلالات، عندما يستهلك الأطعمة .

ثم إن تلك العوائد، شأنها شأن كل التقاليد، تتجذر في المجتمع، وهذا التجذر ينبغي أن يُفهم على نحوين: فمن جهة ، هي تمكننا من التعرّف على الأصول الاجتماعية للفرد، ومن ناحية أخرى فهي تكرّس تقسيما اجتماعيا بعينه. ذلك أن تقاسم العادات الغذائية نفسِها من شأنه أن يخلق تقاربا بين الفئات، بل نوعا من القرابة. فالإشتراك في الطعام يخلق قرابة تكاد تضاهي قرابة الدم. لنتذكر قداس الأوكاريستي عند المسيحيين، ولنذكر قولة السيد المسيح : «هذا دمي فاشربوه، وهذا لحمي فكلوه». تقاسم الأطعمة جواز للإنتساب إلى «الأمة». هذا على المستوى الجماعي، أما على مستوى الفرد فإن الأطعمة التي يتناولها تكاد تحدد هويته وتفصح عن أصوله ومحدداته، لذا

غالبا ما تجده حريصا على سرية ما يتناوله من أطعمة، معتقدا أن في الكشف عنها نوعا من الفضح والعري(إذا سألت أحدهم في المغرب مثلا عن الطعام الذي تناوله يجيبك «اللّي كْتابْ» أي ما قُدِّر له أن يأكله، ويتجنب ما أمكن أن يُفصح لك عن حقيقة ما أكل). الأطعمة ملابس، ففضلا عن أنها تعكس الإنتماء إلى طبقة اجتماعية بعينها، فهي تتباين من فئة لأخرى، بل إنها تسهم في تكريس التمايز الاجتماعي ذاته وتدل عليه وتعبر عنه.

فما نتغذى عليه، والطريقة التي نتغذى بها، أي ما يدعوه البعض «المظهر الغذائي»، (قياسا على مظهر اللباس) هي أدوات تواصل ودلائل وعلامات. وهكذا فإن الاختيارات والسلوكات المتعلقة بالغذاء تشكل نسقا تواصليا. كتب رولان بارط : « ما أن تتكفل معايير الانتاج والاستهلاك بحاجة من الحاجيات، أي ما أن ترقى الحاجة الى مستوى المؤسسة، حتى لا يعود في إمكاننا أن نميّز فيها بين وظيفتها هي ووظيفتها كعلامة ودليل». بهذا المعنى اعتبر كلود ليفي ستروس المطبخ « لغة يعبر عن طريقها المجتمع لاشعوريا عن بنيته».

هذا الالتصاق لعوائد المائدة بالحياة الاجتماعية يجعل عملية التغذية عملية جماعية بالأساس. لذا فقد كانت وجبات الطعام الجماعية هي وحدها الخاضعة للقواعد التي تمليها الشرائع الدينية والعوائد الدنيوية. فكانت تلك الوجبات تتوّج كثيرا من الشعائر كالتعميد وعقد القران والقداس الديني، كما تتوج معاهدات السلام، وإبرام العقود التجارية، فبيع الخمور على سبيل المثال لم يكن يصبح ساري المفعول إلا بعد «الشرب على نخب» العقد. وبصفة عامة فإن جميع التظاهرات الرسمية غالبا ما تتوج بوجبات جماعية واحتفالات صاخبة . يشهد على ذلك ما يعقب مواسم الحصاد في أريافنا.

تعكس طقوس المائدة الحياة الاجتماعية بصراعاتها وتمايزاتها. وهكذا فإن الالتفاف حول المائدة يخضع لتراتبية صارمة. فليس وضع الأسماء على مقاعد الجلوس بدعة ديبلوماسية. فقد كان الفضاء حول المائدة دوما فضاء موجها، فالمائدة لها مركز وهوامش، رأس وأطراف، يمين وشمال، و المشاركون في الطعام يجلسون وفق مراتبهم الاجتماعية بدءا من رب العائلة، ومن حوله بشكل تدرجي كل من لهم الحق في مجالسته حول المائدة. وهؤلاء يتحددون حسب المجتمعات . ففي الأرياف يسمح للخدم بمقاسمة مائدة الطعام، الأمر

الذي لم يكن يعمل به في المدن.

مواعد تناول الطعام، وإن كانت تتغير من مجتمع لآخر، ومن وسط اجتماعي لغيره، فهي مواعد مضبوطة متعارف عليها وقتا وعددا. في جميع الفنادق أو المآوي كانت الوجبات جماعية تقدم للجميع وحول المائدة ذاتها وفي الموعد نفسه.

عند ظهور المجتمعات الصناعية أخذت تقاليد المائدة تتبدل وبدأت عادات جديدة تفرض نفسها وتتخذ شيئا فشيئا بُعدا عالميا يميل نحو التوحيد. وقد كان لظهور المنتوجات الغذائية المصنّعة ، والاستهلاك المكثف لها ، وعدم توفر الوقت الكافي لتهيئة الأطعمة وظهور المطاعم العمومية، أو الكانتينات داخل المعامل، والتطلع إلى استهلاك الأطعمة الغريبة، وكذا اضطراب أوقات تناول الطعام، وخضوعها لإيقاع العمل الذي يختلف من فرد لفرد حسب نوع عمله والإيقاع الذي يخضع له، كان لكل هذه الأسباب وقع شديد على تقاليد المائدة، مما أدى الى التخلص شيئا فشيئا من الطابع الجماعي لتناول الطعام، لتحل محله التغذية الفردية، والأكلات السريعة والساندويتشات.(يقال إن هذه الكلمة ذات الأصل الإنجليزي مشتقة من اسم الكونت دو ساندويتش، الذي اكتشف طباخُه هذا النّوع من الأكلات كي يُجنّبه مغادرة طاولة اللعب).

اذا أضفنا إلى كل ذلك هوس الحفاظ على الصحة والعناية المتنامية بالجسد، تبيّن لنا إلى أي حد اهتزت العوائد التقليدية للتغذية، فلم تعد مميِّزة للوسط الاجتماعي، ولا خاضعة للإختلافات بين القرى والمدن، ولا لتمايز الديانات والثقافات، ولا بالأحرى لتعاقب الفصول وتبدّل الأحوال الجوية. فقد أخذت التغذية تكتسي طابعا نمطيا وهاهي في طريقها إلى ألا تتمايز من ثقافة لأخرى ، ولا من بلد لآخر.

من الثورة الى الانتفاضات

تردد الكثيرون في إطلاق لفظ «الثورة» على ما عرفه بعض الأقطار العربية، وما وقع الإجماع على نعته بالربيع العربي. لا نلمس عند هؤلاء مفهوما واضحا عمّا يعنونه بالثورة، وهم في الأغلب الأعم، يكتفون بالإحالة إلى بعض الثورات الكبرى التي عرفها التاريخ الحديث، والثورتين الفرنسية والروسية على الخصوص، ليقيسوا عليهما ما حدث، وليستخلصوا أن «الربيع» لا يتوفر على مقومات «الثورة»، وأنه لايعدو أن يكون شكلا من أشكال التمرّد، لذلك فهو إلى الإنتفاضات أقرب.

هذا التردد نفسه نلمسه حتى عند مؤرخي الثورات العظمى عبر التاريخ، فجلهم يكاد يقصر ظاهرة الثورة على العصور الحديثة، ويبدؤونها بالثورة الأمريكية سنة 1776 ، معتبرين حركات التمرد التي عرفها التاريخ فيما قبل ، كحركة سبارتاكوس، مجرد انتفاضات وتمردات révoltes.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال أن ليس هناك من يطلق لفظ الثورة على مختلف أشكال التبدّل، بل يعممها لتطال ميادين تتجاوز السياسة، فيتحدث عن الثورة الكوبيرنيكية والثورة النسائية والثورة الصناعية والثورة التقنية....

إلا أن ما ينبغي ملاحظته هو أن لفظ الثورة كما في اللغة الفرنسية على سبيل المثال révolution يحيل الى اللفظ اللاتيني revolvere الذي يعني بالأولى الإتجاه الى خلف والتراجع، ومنه النعت الفرنسي révolu، أي ما مضى وانقضى. في هذا السياق ينبّه بعض من يهتمون بتاريخ اللفظ إلى أن لفظ révolution لم يتخذ المعنى الذي نستخدمه فيه حالا، أي التغيير المفاجئ العميق للبنية السياسية، إلا ابتداء من 1660.

نستطيع أن نقول إن الاستخدام الحالي يكاد يحدد مفهوم الثورة بمقابلته مع مفهوم الانتفاضة والتمرد ليضعهما في علاقة تضاد. فبينما تقوم الثورة على مشروع نظري يسعى أن يجد تحققه في الواقع الفعلي، بينما تشكل الثورة نظرية تسعى نحو التطبيق، فإن الانتفاضة، على العكس من ذلك، هي نوع من رفض التاريخ، أو كما يقول أحدهم « رفض الغد الذي لن يكون إلا مثل اليوم». الثورة «مشروع» pro-jet، إنها حركة ترتمي في المستقبل، وتقوم على رؤية. الثورة تقوم على ايديولوجيا تعتنقها فئات اجتماعية تسعى نحو تغيير الواقع متجهة به نحو قيمة. بهذا المعنى فالثورة إذ تقوم ضد مؤسسات فلإقامة أخرى بديلة. إنها تقوم ضد نظام بهدف إرساء نظام. أما التمرد فليس إلا محاولة لثني التاريخ عن مساره وتبديل حركته. بهذا المعنى فلا يمكننا أن نقول « إن الثورة هي انتفاضة منتصرة مظفرة». ذلك أن موقف كل من الثورة والانتفاضة من التاريخ يختلف اختلافا جذريا.

لو أننا سلمنا بما سبق، ووضعنا الايديولوجية شرطا لكل ثورة، فربما ينبغي أن نقول مع القائلين بـ «موت الايديولوجية» بموت الثورات أيضا. هذا إضافة إلى أن الثورة لا تكون كذلك الا إن كانت تفلت من كل توقع، فهي تحديدا، حدث استثنائي. لا يعني هذا بطبيعة الحال أنها بعيدة عن كل معقولية، وانما فحسب أنها قد لا تجد مبرراتها داخل فلسفة غائية للتاريخ، فلسفة ترى أن بإمكان الإنسان أن يتبين مشروع المستقبل، إن هو رصد حركة التاريخ فتعقّبها. غير أن ذلك لا يمنعنا من أن نبحث للثورة عن معنى وعن «سبيل للفهم» من خلال منطقها الداخلي وبتحليل بنيتها من غير أن نستعين بتسلسل عام أو نلجأ الى منطق كلياني.

الطعام والسياسة

لم يكن في الأمر ما يثير الاستغراب أن تعلن مرشحة الحزب اليميني المتطرف في فرنسا من جديد حملتها المسعورة المعهودة على الاسلام والمهاجرين، وتترك جانبا الموضوعات الأساسية التي تشغل الفرنسيين كالقوة الشرائية والتشغيل، لتركز خطابها من جديد على الاسلام والهجرة و «اللحم الحلال». المثير للإستغراب بالفعل هو أن يحذو حذوها في ذلك اليمين المعتدل الحاكم، فيتحدث وزير داخليته، كلود غيون، عن تدرّج الثقافات و«عدم تكافؤها»، بل ويقحم الوزير الأول نفسه، المعروف برزانته، في جدال عقيم حول «اللحم الحلال»، فيدعو المسلمين واليهود إلى إعادة النظر في «شعائر ذبحهم»، وفي تمييزهم بين المأكولات الحلال وغيرها.

قد يقال إن الاعتبارات الانتخابوية هي التي تجر المتنافسين، الى أن يستعيضوا عن القضايا الحقيقية، بأشباه قضايا، فيختلقون أشباه مشاكل تبعد المنتخب عن الاهتمام بواقعه الفعلي، وبما يمس كرامته وحريته وحياته، لتحشره في جدالات لا مبررلها، ولا جدوى من طرحها.

وعلى رغم وجاهة هذا التفسير الإنتخابوي، فإنه لا يبدو مبررا كافيا ليجعلنا ندرك كيف «تنزل» السياسة إلى هذا المستوى، و تتلبس اليومي في أقل درجاته أهمية لتجعل من قضايا الملبس والمأكل والمشرب أم القضايا و تخوض في جدالات تستغرق الأوقات وتستنفذ الطاقات حول طريقة اللباس وطبيعة المأكل وطرق تهييئه وأساليب إعداده.

قد يتضح أن المسألة لا تتعلق بظرفية انتخابية، وأن السياسة كانت دوما على هاته الحال، وأنها تتقنع باليومي، وبـ«سخافات» الحياة، كي تمرر قناعاتها

وتعمل عملها، قد يتضح ذلك إن نحن استعرضنا بعض اللحظات التاريخية التي كانت تثار فيها مثل هذه القضايا. ونظرا لضيق المجال يكفي أن نذكّر كيف كانت بعض الأقطار الأوروبية خلال الثلاثينيات من القرن الماضي تعمل على تضييق الخناق على اليهود بمناهضة بعض عوائدهم، وبالضبط منع شعائرهم في الذبح، وعدم توفير اللحم «الكشير»، وهذا لم يكن فحسب من أجل «اعتبارات انتخابوية» وإنما بهدف تضييق الخناق على وجود اليهود في تلك الأقطار، مثلما هو الحال الآن مع المهاجرين المسلمين «خوفا من اكتساح الإسلام لفرنسا» كما لا تنفك تردد مرشحة اليمين المتطرف.

الهجرة المعمّرة

«هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه. وأغرب الغرباء من صار غريبا في وطنه، وأبعد البعداء من كان بعيدا في محل قربه».
أبو حيان التوحيدي

لا ينتظر الإنسان اليوم العطل كي يسافر ويرحل. فالعالم لا ينفك يعجّ حركة وتنقلا. الجميع يسافر ويتنقل. أهداف التنقل بطبيعة الحال ليست هي هي على الدوام. هناك من يسافر كما يقال «قصد الراحة والاستجمام»، وهناك من يتنقل «قصد البحث عن آباء جدد»، من يتنقل بهدف الانفصال، رغم أن هذا التنقل غالبا ما يكون انفصالا واهما، أو، على حد تعبير ج.دولوز « انفصالا بثمن بخس»، مهما كانت تكلفته المادية.

رغم هذه «العدالة الحركية» الظاهرة، فان باستطاعتنا أن نميّز بين أشكال متدرجة من التنقل:

هناك أولا من يسافر رغبة في السفر، ثم هناك من لا اختيار له غير الهجرة. هناك السائح، وهناك السائح بالرغم من أنفه. هناك من يسافر ليحترق بأشعة الشمس، وهناك من « يحترق» وهو مازال في طريق السفر.

على عكس الأهداف المعنوية التي يتوخاها المتنقل السائح، والتي تتدرج من مجرد البحث عن الراحة إلى «البحث عن آباء جدد»، فان أهداف المهاجر لا ترتفع إلى هذا المستوى المعنوي لتظل سعيا وراء القوت اليومي. ورغم ذلك فان السائح غالبا ما يدرك عند نهاية طوافه أن استبدال الأمكنة، و الإطلالة

على ثقافات أخرى لا يكفيانٍ وحدهما لتحقيق انفصال فعلي. والتاريخ يشهد أنها تجارب نادرة تلك التي تمكّن فيها بعض من هاجروا أوطانهم من «اكتشاف آباء جدد»، وتحويل رحلاتهم إلى «هجرة» حقيقية.

لعل هذا هو ما يدركه صنف ثالث من «المتنقلين» الذين لا يكتفون بهذا الانفصال الوهمي، والذين يرحلون بالضبط تشبثا بأراضيهم. هنا يغدو الترحال تحديا للمكان وليس هروبا منه. هذه حال الرحّل الذين يتنقلون تشبثا بأرضهم، ومقاومةً لشحّها. إنهم يتنقلون لأنهم ينشدّون إلى فضاءاتهم. بهذا المعنى فالترحال صراع من أجل الاستقرار، انه نشدان للغربة فيما هو مألوف، و تكريس للانفصال فيما هو متصل. بفضله تغدو الحركة استقرارا، والانفصال وصلا، والاغتراب ألفة، والتنقل إقامة، والهجرة عمارة.

المعرفة والسلطة...من جديد

ربما ينبغي في البداية أن نتحدث قليلا عن تاريخ هذه العلاقة، أو بتعبير أكثر دقة تاريخ هذه الاشكالية.

لا شك أن ذهننا ينصرف توّا، عند الحديث عن علاقة السلطة بالمعرفة، إلى عبارة مأثورة عن الفيلسوف الفرنسي أوكست كونت يقول فيها « المعرفة قوة وسلطة وتمكن»، savoir، c'est pouvoir وهي تنويعة لمعزوفة رُدّدت بعد فرنسيس بيكون، وبعد ديكارت على الخصوص عندما أعلن في القسم السادس من «المقال في المنهج» بأننا في حاجة إلى معرفة «تجعلنا سادة على الطبيعة، ممتلكين لها».

اقترن كل هذا بطبيعة الحال بقيام علم الطبيعة الجديد، وبنبذ معرفة لا تتوخى تطبيقا فتقتصر على النظر من أجل النظر، بهدف إقامة معرفة بديلة تمكن الإنسان، بعد ضبط القوانين المتحكمة في الطبيعة من أن «يقهر الرياح بفضل الرياح» على حد ما سيقوله الفيلسوف الفرنسي آلان.

السؤال الأساس الذي يتبادر إلى ذهننا الآن هو: لماذا لا نكتفي بالقول إن ما يُعرف اليوم بإشكالية «المعرفة والسلطة» ليس إلا تطويرا لهذه الإشكالية التي أثارها قيام العلم الحديث؟

قبل أن نفصِّل القول في ذلك نستطيع أن نجيب إجمالا بأنه إن كانت علاقة المعرفة بالسلطة ليست وليدة اليوم، فإن إشكالية المعرفة والسلطة إشكالية معاصرة. ذلك أن الطرحين لمسألة المعرفة والقوة مختلفان أشد الاختلاف. فالإشكالية المعاصرة لا تقتصر على القول إن للمعرفة وظيفة تمكّنها من أن تغدو قوة وسلطة في يد من يمتكلها، بل إنها تذهب حتى القول إن في المعرفة

سلطة. القوة والسلطة والعنف هنا نسيج المعرفة وليسا مجرد علاقة خارجية. وحتى التمييز بين معرفة تطبيقية وأخرى نظرية غير وارد في هذا السياق، إذ أن كل معرفة، بما هي كذلك، فهي استحواذ وحركة وفعل، بل فعل عنيف.

من أجل ذلك كان ينبغي إعادة النظر لا في مفهوم السلطة وحده، ولا في مفهوم المعرفة ذاته، وإنما فيهما معا، وكذا في العلاقة التي تربط بينهما.

ففيما يتعلق بالمعرفة حاولت الإشكالية المعاصرة لعلاقة السلطة بالمعرفة أن تبعث العنف والقوة اللذين يؤسس بهما اللوغوس فضاءه السيميولوجي. فغدا العنف والصراع والقوة، غدت كل هذه الأمور توضع في مستوى كل منظور وتأويل بل في مستوى كل علامة ودليل. الدليل أو العلامة هنا مكان تناحر واختلاف. إنه الفضاء التفاضلي الذي يكثّف سلسلة لا متناهية من التأويلات. من هنا يغدو التأويل، ليس بحثا عن معنى أول، وإنما إعطاء أولويات وأسبقيات، وهي أولويات ترجع لإرادات القوى والسلطات التي توجد من وراء التأويل. ما أبعدنا هنا عن المعرفة كنظر. فلم تعد علاقة التأويل بالنصوص والمعاني علاقة تأمّل ونظر. إنها، ومنذ البدء، علاقة صراع واستحواذ وعنف. إنها علاقة تملك عنيف. وإذا كانت المعرفة بتراتباتها تخفي القوة وتنطوي عليها، فلأن الواقع ذاته ليس إلا كمّية من القوّة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. «فلا شيء، كما يقول دولوز، سوى كميات من القوة في علاقة توتر».

العالم مسكون بقوى تتناحر بغية الاستحواذ على كميات الواقع. وإذا كان معنى الشيء هو القوة التي تستحوذ عليه وتُخضعه، فهمنا لماذا يسكن الصراع عمليات إنتاج المعاني، ما دامت تلك القوة لا تنصبُّ إلا على قوة مضادة، لأن الدليل لا يعطينا نفسه للتأويل كما يقول فوكو، «والتأويل لا يكشف خفايا مادة للتأويل تعطي نفسها بشكل سلبي منفعل، إن التأويل لا يمكنه إلا أن يستحوذ وبعنف على تأويل آخر سبق وجوده من قبل فيقلبَه ويقلّبه وينزل عليه ضربات عنيفة».

القوة إذن تدخل في نسيج المعرفة ولا تشكل تطبيقا لها فحسب. لا تتجلى القوة عند تطبيق المعرفة وإنما في ثناياها، وليس الصراع بين التأويلات مجرد مظهر من مظاهر النضال الطبقي، يتولد عن التوظيف الإيديولوجي للمعارف،

اللهم إلا إذا افترضنا أن النضال الطبقي يتم «داخل» كل نص، بل «داخل» كل مفهوم.

لحشر القوة في نسيج المعرفة، ولإقحام التسلط والاستحواذ في عملية المعرفة ذاتها كان ينبغي زحزحة مفهوم السلطة عن معناه التقليدي، وانتزاعه من الإحتكار الذي كان الفكر السياسي يمارسه عليه. ذلك أن مفهوم السلطة ظل يحمل رواسب لاهوتية، كما ظلت الصورة التي يوحي بها دوما هي صورة رأس الهرم. هذا التصور هو الذي جعل الفكر السياسي يحتكر الحديث عن السلطة. لطالما نُظر إلى السلطة على أن لها موقعا معينا تقوم عنده هو أجهزة الدولة. هذا التموقع للسلطة كان يقسِّم المجتمع ذاته إلى من بيده السلطة ومن لا يمتلكها. وعندما كانت تطرح في هذا السياق علاقة المعرفة بالسلطة موضع سؤال، فإنما بحثا عن المحدّدات السياسية للمعرفة، أو كما كان يقال بمعنى أوسع، تحديداً «للأطر الاجتماعية للمعرفة».

عندما اتّضح أن الفكر السياسي لا يمكن لوحده أن يحتكر مفهوم السّلطة، وأن هاته لا تتجلى فحسب في السياسة والقانون، وإنما في المدرسة والأسرة والمعمل وميادين اللعب، بل في الجنس والكتابة واللغة، اتخذت اشكالية علاقة السلطة بالمعرفة شكلا مغايرا.

عند الحديث عن هذا المعنى الجديد لإشكالية المعرفة والسلطة ينصرف الذهن عادة إلى مفكر اقترن اسمه بارساء هذا المفهوم الجديد عن السلطة هو المفكر الفرنسي ميشيل فوكو. والحقيقة أن هناك كوكبة من المفكرين المعاصرين استلهموا جميعهم جينيالوجيا نيتشه لزحزحة إشكالية المعرفة والسلطة عن معناها الذي كان متداولا قبله، بل ولإرساء مفهوم مغاير عن السلطة.

وقد تبيّن مع هؤلاء أن هذا المفهوم لا ينبغي البحث عنه عند نقطة مركزية تكون هي البؤرة الوحيدة للسيادة، ومنبع إشعاع لما يتولد عنه، وإنما ينبغي رصده عند القاعدة المتحركة لعلائق القوى التي توَّلد، دونما انقطاع، وبفعل اختلافها وعدم التكافؤ بينها، حالات للسلطة، ولكنها حالات جهوية متزحزحة وغير قارة. فالسلطة لا موقع محددا لها، إنها ليست رأس هرم، ولا هي تنزل من أعلى. إنها تأتي من كل صوب، وتتموقع في أيّ مكان، ولكن لا لأنها تتمتع بقدرة فائقة تهيمن على كل شيء، وإنما لأنها تتولد عند كل نقطة، أو على

الأصح في علاقة نقطة بأخرى. فالسلطة ليست متعالية على المكان الذي تتجلى فيه، إنها محايثة للمجال الذي تعمل فيه. وعلائق السلطة لا تقوم خارج أنواع أخرى من العلائق .السلطة استراتيجية تُمارس، وهي تُمارس انطلاقا من نقط لا حصر لها، وفي خضم علائق متحركة غير متكافئة. السلطة ليست مؤسسة، كما أنها ليست قوة خُوّلت للبعض دون الآخر، وإنما هي «الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين» (فوكو)، وهي استراتيجية لا تقتصر على الحظر والمنع والحمل على الاعتقاد، لا تقتصر على انتاج القمع والايديولوجيا.

ما أبعدنا اذاً عن مفهوم عن القوة كسيطرة تخوّلها معرفة قوانين الطبيعة والمجتمع، لكن ما أبعدنا كذلك عن الإشكالية التقليدية لعلاقة المعرفة بالسلطة. ولا نعني هنا بالاشكالية التقليدية فحسب ما أشرنا اليه في بداية هذا المقال، وإنما حتى ما يمكن أن نطلق عليه الربط بين المعرفة والأطر الاجتماعية التي تولد في حضنها، بما في ذلك الربط الماركسي التقليدي بين ما أطلق عليه بنية عليا وبنية تحتية. فحتى هذا الربط لم يذهب إلى وضع التسلط والنضال في نسيج المعرفة، وإنما اقتصر على الوقوف عند دورها الاجتماعي ووظيفتها الايديولوجية، فانشغل أساسا بتحديد مواقع الحقيقة، وسجن نفسه داخل ثنائيات الفوقي والتحتي،الحقيقي والوهمي،من يمتلك السلطة ومن لا يمتلكها.

قلنا إن باستطاعتنا أن نرد الزحزحة المعاصرة لإشكالية المعرفة والسلطة إلى كوكبة من المفكرين المعاصرين الذين يستلهمون جنيالوجيا نيتشه. وبالفعل فان جنيالوجيا المعرفة قد أقامت نظرية جديدة لإنتاج المعاني عندما استبدلت سؤال الماهية والتساؤل عـمّاهو بالسؤال عـمّن وعـ مّا؟ أعني ماهي القوى التي توجد من وراء المعاني وتتملك الأشياء فتعطيها قيمة وتميزها بعضها عن بعض وتخلق سلالم التراتبات والتفاضلات. لقد بيّن نيتشه أن إرادة المعرفة هي إرادة قوة، وأن المعرفة توليد للتفاضل، وحتى اللغة في نظره فعل سلطة ، فاستراتيجية التسمية هي استراتيجية هيمنة، أليس هو القائل : «إن حقّ السيد في إطلاق الأسماء يذهب الى مدى بعيد، إلى حد أنه يمكن اعتبار أصل اللغة فعلَ سلطة صادراً عن هؤلاء الذين يهيمنون. إن هؤلاء قالوا هذا كذا وكذا، وألصقوا بموضوع ما وفعل ما لفظا معينا فتملكوهما».

قليل من الغضب الفلسفي*

يستهويني كثيرا المنحى الذي ينهجه هايدغر عندما ينفض عن مفهوم الذاكرة، وما يرتبط به من معان كالإستذكار و الذكرى، ما علق به من معان سيكلوجية وفردية، لينقله إلى أصله الإغريقي حيث الذاكرة ترد إلى معان أكثر بعدا عن الفرد، وأقل ارتباطا بنمط معيّن للزمان هو نمط الماضي.

ينبهنا هايدغر أنه «في البدء لم يكن لفظ ذاكرة ليعني القدرة على إحياء الذكرى واسترجاع الماضي». إن ذلك اللفظ يحيل إلى النفس بكاملها كاستيعاب باطني دائم لكل ما يخاطب الإحساس بكامله. الذاكرة في أصلها هي **الحضرة بالقرب من... هي أن نظل مشدودين إلى...** لا إلى الماضي وحده، وإنما إلى الحاضر، وكل ما سيأتي. فما مضى وما هو حاضر وما سيأتي، كل هذا يلتقي في وحدة الحضْرة التي تتخذ كل مرة طابعا خاصا. في هاته الحضرة إذن لا يجثم علينا الماضي بكل ثقله، وإنما ينفجر اندفاعة نحو المستقبل، أو لنقل إننا لا نحيي الماضي هنا إلا لنبتعد عنه. الحضرة إذن ليست حضورا وإحياء ووصلا واتصالا، وإنما هي كذلك، وربما أساسا غياب وابتعاد وانفصال. فليست الذكرى فحسب، مناسبة استرجاع وربط للصلة، وإنما هي كذلك، وربما أساسا، مناسبة انفصال وتجديد للانفصال.

استعدت هذه المعاني الثرية للذاكرة والذكرى وأنا أحاول أن أستحضر ما شاءت الصدف أن تجمعنا، نحن الأجيال التي ولجت الكلية بداية الستينيات، حوله من ذكريات، لعل أكثرها أهمية بطبيعة الحال اقتسامنا لحياة جامعية

* ألقيت بكلية الآداب بالرباط تكريماً للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي.

مشتركة وتقاطع مساراتنا التكوينية شتى أنواع التقاطع.

لن أتكلم هنا عما سماه أحد روائيي تلك الحقبة **جيل القدر**، وإنما عن قدر جيل، وهنا أيضا بالمعنى الذي يعطيه هايدغر للقدر. ذلك أننا لو استلهمنا ما يقوله المفكر الألماني عن الإستذكار ربما لا يجوز لنا أن نحاول استعادة تلك الذكريات المشتركة من غير أن نطهّرها من جانبها السيكلوجي والشخصي، ومن دون أن نحاول الإنفصال عنها وجرّها إلى حاضرنا بل وفتحها على المستقبل، وأساسا فتحها على السؤال. هذا ما سأسعى إليه في عجالة تستهدف إعطاء هذا التكريم معناه الفلسفي وتتساءل عن قيمة ما تلقيناه، وعن الآفاق التي فتحها ويفتحها للفلسفة في جامعاتنا، لكن أساسا عن العوائق والحواجز التي أقامها دون ذلك.

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بمحاكمة أساتذتنا ، والمناهل التي غرفوا منها، والطرق التي انتهجوها بهدف تبيان تهاونهم أو حدود معارفهم. فمن منا يستطيع أن يطعن في قيمة أستاذ كنجيب بلدي، وما اشتهر به بيننا من مثابرة وضبط وحبّ للعمل وتفان فيه. غير أن هذا لا يمنعنا من أن نتساءل، لا أقول عن القصور، وإنما الحدود الفكرية التي طبعت حياتنا الجامعية، والعوائق التي حالت ربما بيننا وبين الوقوف على معالم الحداثة الفلسفية.

من أجل توضيح ذلك اسمحوا لي أن أعمد إلى نوع من المقارنة، وإن كانت قياسا مع فارق ليس هيّنا، وسأستعين في ذلك بنصّ كتبه دولوز عن سارتر في تلك الحقبة ذاتها بعد أن رفض هذا الأخير جائزة نوبل، يوضّح فيه دولوز الأهمية التي اتخذها سارتر في تكوين جَيْله الفلسفي. كتب دولوز: «ليس معلّمونا هم الأساتذة العموميين فحسب، على ما بنا من حاجة إلى أساتذة. إذ حين نبلغ سنّ الرجال، يكون معلّمونا أولئك الذين يفرضون علينا جدّة جذريّة، أولئك الذين يعرفون كيف يخترعون تقنية فنّية أو أدبيّة ويجدون طرق التفكير المناسبة لحداثتنا، نعني لصعوباتنا كما لحماساتنا الصاخبة.... إنّ سارتر إنّما كان ذلك بالنسبة لنا... فمَنْذا الذي عرف آنئذ كيف يقول شيئا جديدا إن لم يكن سارتر ؟ من علّمنا طرقا جديدة في التفكير ؟ فمهما كانت أعمال ميرلوبونتي لامعة وعميقة، فإنها كانت تحمل صبغة الأستاذ وتابعة لأعمال سارتر من أوجه عدة..... إنّ ما كان يأتي من سارتر إنّما هو الموضوعات الجديدة، وشيء

من الأسلوب الجديد، وطريقة خصامية وشرسة جديدة في طرح المشاكل. ففي خضمّ فوضى التحرير وآماله، اكتشفنا وأعدنا اكتشاف كلّ شيء: كافكا، الرواية الأمريكية، هوسرل وهيدغر، توضيح المواقف الذي لا ينتهي مع الماركسية، الاندفاع نحو رواية جديدة؟ كلّ شيء مرّ عبر سارتر، ليس فقط لأنّه كان يملك، بصفة الفيلسوف، عبقرية الكلّ الجامع (la totalisation)، بل لأنّه كان يعرف كيف يخترع الجديد. إنّ العروض الأولى لمسرحية الذباب، وظهور الوجود والعدم، ومحاضرة الوجودية مذهب إنساني، إنّما كانت أحداثا كبرى: كنّا نتعلّم من بعد ليالي طويلة كيف هو التماهي بين التفكير والحرية. إنّ «المفكّرين الأحرار» (penseurs privés) يعارضون، بوجه ما، «الأساتذة العموميين». حتى السوربون تحتاج إلى سوربون مضادّة، وإنّ الطلبة لا يستمعون جيّدا إلى أساتذتهم إلاّ حين يكون لهم أيضا معلّمون آخرون.. وإنّ للمفكّرين الأحرار خاصيتين: نوعا من التوحّد الذي يلازمهم في كلّ حال؛ ولكن أيضا شيئا من الاضطراب، شيئا من فوضى العالم الذي منه ينبجسون و ضمنه يتكلّمون. ولذلك فهم لا يتكلّمون إلاّ باسمهم الخاص، دون أن «يمثّلوا» شيئا.... يحتاج المفكّر الحرّ إلى عالم ينطوي على حدّ أدنى من الفوضى، حتى وإن كان أملا ثوريّا، بذرة من ثورة دائمة. ثمّة، لدى سارتر، شيء مثل تعلّق خاص بالتحرير، بالآمال الخائبة لهذه اللحظة».

أستسمحكم عن طول هذا الاقتباس، لكنني متأكد أنه سيثير اهتمام جيلنا الذي تقاسم الشغف بنصوص سارتر، ولكنه يسمح لنا أيضا بتشخيص الوضع الذي تلقّينا فيه دروسنا الفلسفية، ويوضّح لنا أن ما كان يعوزنا أساسا ليس مقررات مغايرة، ولا أساتذة أكثر كفاءة وتضحية، وإنما معلمين أو معلما نستمع إلى دروس أساتذتنا بأذنيه.

قد يُعترض علينا بأن سارتر نفسه لم يكن غائبا عن جامعاتنا، وأن عوامل متعددة جعلته يدخل أقسامنا، بل ويتسلل إلى مجلاتنا ومقرراتنا الدراسية. إلا أنه فضلا عن كونه لم يُقرأ عندنا فيلسوفا، فإضافة إلى محاولاته الأولى حول **تعالي الأنا والخيالي والتخيل ونظرية الانفعال**، فإن كتابيه **الوجود والعدم ونقد العقل الجدلي** لم يجدا صدى كبيرا عندنا، وربما لم تتجاوز قراءاتنا لفلسفته محاضرته العمومية عن **الوجودية نزعة انسانية**، ومقدمة كتابه **في الانفعال**،

ومقدمة **نقد العقل الجدلي** التي اشتهرت بـ **قضية منهج**، لا أنسى هنا بطبيعة الحال دفع الأستاذ بلدي لنا بأن نطالع الصفحات المتعلقة بالنظرة والآخر، أوتلك التي تختتم ثلاثية دروب الحرية، إلا أنني لا أملك إلا أن أقرر أن سارترلم يحضر بيننا معلما، إذ سرعان ما دُجّن داخل نظرة تقليدية في جوّ جامعي يفتقر إلى تقاليد. ذلك أن ما لم تستطع جامعتنا الفتية أن تأخذه عن سارتر هو غضبته الفلسفية التي لم تكن نوعا من الدعوة إلى تجاوز الفلسفة أو إعلان موتها على غرار ما سيقال فيما بعد، وإنما كانت محاولات لا تيأس من أجل إرساء نوع من اللافلسفة يخرج الفلسفة عن«عالم أكاديمي تندر فيه فرص التفكير»، عالم يُغرق الفلسفة في الكتب والمذاهب، ويحبسها داخل أسوار الجامعة، ويجعل منها مواد امتحان وتحصيل معلومات وحصولا على مراتب وشهادات.

وبعد..

لست مختصا في النقد الروائي، ولكنني متأكد أن الإخوان الذين سيتناولون الإنتاج الروائي للأخ السعيد سيبيّنون ولا شك، أن عمله أقرب إلى الغضبة الفلسفية على طريقة سارتر، منه إلى الغضب على الفلسفة وعلى تاريخها.

نساء المرشحين للرئاسة

بعيدا عمّا يقال عن الوضعية القانونية للمرأة في فرنسا، وعما يبدو أنها تتمتع به من حقوق، تتبدى لنا من حين لآخر المكانة التي تحتلها بالفعل، والنظرة الحقيقية التي مازال يُنظر إليها بها حتى في بلد الثورة.

ربما كانت الإنتخابات الرئاسية فرصة لتبيّن شيء من ذلك. فبفعل ميل الحياة الثقافية والسياسية في فرنسا نحو الأمركة، غدا المزج بين الحياة الخاصة للرؤساء، وبين الشأن العام أمرا ساري المفعول. فمباشرة بعد تقلد كنيدي لمنصب رئاسة البيت الأبيض بداية الستينات، وظهوره المتكرّر بصحبة عائلته، أخذ الرؤساء الفرنسيون لا يجدون حرجا في إقحام حياتهم الخاصة في الحياة السياسية، وهكذا ظهر جيسكار ديستان بصحبة ابنته في ملصقه الانتخابي الشهير، وفيما بعد أخذنا نألف ظهور جاك شيراك رفقة ابنته، وبصحبة زوجته بيرناتيد التي كانت تقول عن نفسها «إنها الخادمة الوضيعة للأمير».

يردد المحللون الفرنسيون أن الدور الذي أصبحت تلعبه زوجات المرشحين في الحياة السياسية الفرنسية لم يتخذ شكله القويّ إلا بعد مجيء أوباما للحكم في الولايات المتحدة. فالزوج باراك وميشيل أوباما شكّل في نظرهم لحظة فاصلة فيما يتعلق بتعيين الدّور الذي أصبح منوطا بزوجة الرئيس المرشح أو برفيقة دربه.

وعلى رغم ذلك فلا نستطيع أن نقول إن الفرنسيين تمكّنوا من أن يتقنوا استنساخ النموذج الأمريكي في هذا الشأن. فبينما تحتفظ الزوجة الأمريكية عادة باستقلالها فتستمر في القيام بالوظيفة التي كانت تمارسها قبل أن يخوض زوجها غمار المعركة الانتخابية، على غرار ما شاهدناه عند الزوج أوباما

أوحتى قبله عند آل كلينتون أو كنيدي، فإن السيدة الفرنسية تجد نفسها منذ الوهلة الأولى «في خدمة الأمير»، وسرعان ما تتخلى عن حياتها ومشاغلها الماضية، مثلما تفعل الآن فاليري تريرفيلر رفيقة فرانسوا هولاند، أو تُولي ظهرها بالكامل لماضيها مثلما فعلت زوجة ساركوزي. ربما لا نستطيع أن نستثني في ذلك إلا الفيلسوفة أغاسانسكي زوجة جوسبان ، التي ثابرت على نشر مؤلفاتها وممارسة أبحاثها الجامعية والحفاظ على اختياراتها الشخصية.

ما يثير الإنتباه أن المسألة لا تتم على النحو نفسه عندما تكون المرشحة امرأة، على غرار ما كانت عليه سيغولين روايال في الانتخابات الرئاسية السابقة حيث لم تكن تظهر، أثناء حملتها الانتخابية، بصحبة زوجها هولاند ، الكاتب العام للحزب الاشتراكي آنئذ، أو ما عليه الآن مرشحة اليمين المتطرف التي لا نكاد نراها مع شريك حياتها.

وعلى رغم ذلك، فقد تبدو لنا العبارة المأثورة عن السيدة شيراك شديدة القوة، إلا أنها لا تخلو من دلالة عميقة من حيث إنها تشير أوّلا إلى استعداد زوجة المقبل على الرئاسة للتضحية بكل اهتمام شخصي، ثم من حيث هي تحدّد الدّور الذي يكون على زوجة الرئيس المرشح أن تقوم به، وأعني التأكيد على الصورة التي يريد الرئيس أن يرسّخها عن نفسه، وإشعار المنتخِب أن المرشّح يتمتع بحياة طبيعية وباستقرار عائلي، وأنه هو أيضا له بيت يرعاه، وأنه قادر على بذل المحبة والحنان. مجمل القول إذاً، إن مهمة زوجة المرشّح للرئاسة هي أن تؤازر زوجها وتساهم في صنع صورته، حتى وإن اقتضى منها الأمر أن تغدو هي ظلاً له، وأن تتحول إلى مجرد «خادمة وضيعة للأمير».

المثقف النجم

يلجأ صاحب برنامج مبهر النجاح تبثه إحدى القنوات التلفزيونية الفرنسية، إلى حيلة ذكية تشهد على أن صاحبها على وعي كبير بالآليات التي تتحكم في الحياة المعاصرة. يضع البرنامج في مقدمة الحضور موائد تضمّ نجوما ينتمون إلى مجالات مختلفة كالسنيما والمسرح والتشكيل والأدب والسياسة والرياضة... فيجالسهم مقدم البرنامج موائدهم بالتناوب، ليحاورهم وليجعلهم هم الذين يقدمون فقرات البرنامج، وليجعل المشاهد يرى ما يرونه هم وما يقدمونه وما يستحسنونه. فبدل أن يرى المشاهد البرنامج بشكل مباشر، يراه بعيون أولئك النجوم، أو لنقل إنه يشهد فرجة مضاعفة، فيرى النجوم وهم يرون البرنامج. لا يخفى بطبيعة الحال ما يخلفه هذا الأمر من ارتياح لدى المشاهد الذي يشعر أنه في مستوى النجوم ذوقا واهتماما.

صحيح أن فكرة البرنامج هذه ليست جديدة كل الجدة، فليس بعيدا عن هذا ما نراه عادة على الشاشة الصغيرة في حلقات الحوار السياسي أو الفني، حيث يستدعي صاحب البرنامج ثلة من النجوم ليؤثثوا المشهد من غير أن يتدخلوا فيقتصرون على المساهمة في الديكور. لكن، لنقل إن صاحبنا يذهب بالفكرة إلى مداها البعيد، فيسمح للنجم بأن يلعب الدور الذي هو منوط به عادة، وهو أن يتوسط علاقة المشاهد بما يراه، بل يتوسط علاقة المرء بنفسه، فيساهم في صنع ذوقه ورأيه و«اختياراته». وهكذا يغدو إدراكنا لواقع الأمور مارّا عبْر إدراك نجم من النجوم.

المبدأ المتحكم نفسه يظل يعمل حينما تكبر الشاشة ويغدو المشهد المجتمعَ بكامله. هاهنا أيضا يتوسط نجوم الرياضة والثقافة والفن علائقنا بمجتمع

المشهد والفرجة société du spectacle ، نرى ما يرونه ونستمع إلى ما يستمعون إليه، فنستحسن ما يستحسنون.

لا عجب إذاً أن يعمد رجال السياسة إلى الإستعانة بالنجوم بمختلف أشكالهم تأييدا لآرائهم ودعما لمواقفهم. وها هي الانتخابات الفرنسية تقدم لنا أكبر دليل عما أخذ نجوم الفن والرياضة يلعبونه في صناعة الرأي العام وتعيين المواقف، فليس أمرا بسيطا أن يعلن جوني هاليدي، أو كلود لولوش أو دوبارديو أنهم سيصوتون لصالح ساركوزي، أو أن تعلن بريجيت باردو أنها ستعطي صوتها لمرشحة اليمين المتطرف. قيمة هذه المواقف ليست في ذاتها، وإنما في مفعولاتها وما يتولد عنها من استنساخ. فهي لا تكتفي بأن تضيف صوتا، وإنما تسهم في توليد أصوات.

وبطبيعة الحال فإن الأمر يغدو بالغ الخطورة عندما لا تتوقف النجومية ومفعولاتها عند من اعتدنا أن ننعتهم بالنجوم، لتطاول مجال الفكر والثقافة. يكفي من أجل تبيّن ذلك أن ننتبه إلى الدور الذي أصبح المثقف يقوم به في مجتمع الفرجة، حيث لم يعد يلعب أساسا دور الناقد أو المحلل أو الهادي، أو المتكلم بصوت الجماهير، وإنما أساسا دور النجم الذي يتوسط علائقنا بما يروج حولنا، فلا نفتأ نتطلع الى ما سيقوله وما سيفعله، كي نرى الأمور بعينيه وندرك الواقع بمداركه، فيكفي أن يزكي حربا، أو يؤيد موقفا، أو يستنكر تصرفا أويفتي فتوى حتى تجاريه الآراء وتهتدي بهديه المواقف.

في الايديولوجية

أصبح كل منا يستشعر، لا أقول نوعا من الحرج، وإنما على الأقل نوعا من التردّد في استخدام مفهوم الإيديولوجية. وربما لا يعود ذلك أساسا لما نسمعه، هنا وهناك، عن عصرنا من أنه عصر «موت الايديولوجيات»، وإنما ربما لعدم الدقة الذي يكتنف الإستخدام الحالي للمفهوم. ذلك أن هذا المفهوم الذي ما انفك يشوبه الغموض منذ ميلاده، يظهر أنه قد فقد كل قيمة من جراء الإنتقادات التي تعرّض لها من طرف مفكرين لهم مكانتهم المرموقة في الفكر المعاصر. وعلى كل حال فمعظم هؤلاء يُبدي نفورا من استعماله، حتى وإن كان يستعيض عنه بمفهومات غير بعيدة عنه أشد البعد. هذا ما يمكننا أن نقوله عن مفهوم اللامفكر فيه عند هايدغر، أو مفهوم اللاشعور عند فرويد، أو مفهوم الوثن عند نيتشه..

قد يقال إن هذه الانتقادات المتلاحقة علامة على ديناميكية وحيوية وقدرة متواصلة على المقاومة، وإن المفهوم إن كان قد قل تداوله، فإن معانيه ما انفكت حاضرة في الفكر المعاصر، ومازالت مهيمنة على المواقف الفكرية والتحليلات السياسية. لذا فربما وجب، قبل البتّ في مشروعية استخدامه، حصر معانيه ومتابعة تكوّنها، وليس من سبيل إلى ذلك، على ما يبدو، إلا بالعودة إلى نشأته وملاحقة تطوره.

لوقت غير قصير ظل المفهوم رهين تأويل معين كان يتخذ مرجعية له بالأساس ما جاء في مخطوط «الايديولوجية الألمانية». وقلما كان هذا التأويل يولي اهتماما للكتابات اللاحقة لهذا المخطوط الذي خُطّ كما نعلم سنة1845، وظل، على حد تعبير إنغلز، «عرضة لقضم الفئران»، تلك الكتابات ظهرت

في الأدبيات الماركسية ذاتها، أو في غيرها، فاعترفت للأفكار بدورها في التاريخ وأعادت للبنية الفوقية أهميتها وفعاليتها، بل أعادت النظر في تحديد مفهوم الإيديولوجية ذاته.

إلا أن الذين أولوا عنايتهم لهذه الكتابات، ودعوا إلى تجاوز التحديد الذي جاء في مخطوط «الايديولوجية الألمانية» والتفتح على ما لحقه، اقتصروا على ما جاء في رسائل ماركس وإنغلز من إعادة اعتبار للعوامل الإيديولوجية ودورها في التاريخ الإنساني حيث أسند مؤسسا المادية التاريخية للأشكال الحقوقيّة والنظريات السياسية والفلسفية والعقائد الدينية دورا معيّنا وإن لم يكن الدور الحاسم، فما يُسمّى بالعقيدة الإيديولوجيّة، كما يقول إنغلز، يؤثر في البناء التحتي ويمكنه ضمن حدود معيّنة أن يفعل فيه ويغيره.

لا يخفى أن هذا التوقف عند الملاحظات المختلفة لإنغلز لم يعمل في النهاية على إعادة النظر الجذرية في المفهوم، صحيح أنه أدخل عليه بعض التنقيح، إلا أن الأهم هو أنه لم يعمل على إعادة النظر في الأسس الفلسفية التي يقوم عليها، والتي تتمركز أساسا حول ما تعطيه الفلسفة التقليدية من دور أساس للذات المفكرة.

كان لازما، والحالة هذه، ليس الاكتفاء بتنقيح المفهوم أو العمل على توسيعه، وإنما تجاوز الموقف الماركسي التقليدي في كليته، أو على الأقل إعادة تأويله، والإنفتاح على ما عرفه المفهوم عند بعض الماركسيين المجريين، ولوكاتش على الخصوص، ثم عند غرامشي وبالأخص عند ألتوسير.

من أجل ذلك كان لازما أن يظهر فلاسفة ماركسيون متفتحون على مستجدات الفكر المعاصر،وخصوصا ما سُمّي بـ«فلسفات التوجس»، لا لتنقيح المفهوم وإنقاذه، وإنما لإخراجه من الاشكالية الماركسية التقليدية التي لم تستطع أن تتحررمن فلسفة الكوجيطو، ولا أن تفكك أزواج الميتافيزيقا، وعلى الخصوص الثنائي بنية فوقية/ بنية تحتية، وكذا الثنائي نظرية/ تطبيق، ولم تتمكن على الخصوص من فصل المفهوم عن «نظرية المصالح».

لا نعتقد أن بامكان المرء أن يتحدث اليوم عن الايديولوجية من غير أن يأخذ بعين الاعتبار الإسهامات الأساسية للتقويض الهايدغري لمفهومات البراكسيس واللوغوس والتقنية، وكذا لما تعرضت له فلسفات الشعور على يد

أصحاب التحليل النفسي، ولما أصاب مفهوم الحقيقة على يد نيتشه.

هنا تبدو القيمة الكبرى للإسهام الألتوسيري في هذا المضمار. فقد أوضح لوي ألتوسير أن الايديولوجية ظلت، حتى عند ماركس نفسه مرتبطة بنظرية ما عن الوعي، ومشدودة أساسا إلى نظرية المصالح، وإلى مفهوم معين عن الحقيقة. هذا ما يمكننا أن نجمله بقولنا إنها ظلت مرتبطة بميتافيزيقا الذاتية وبابيستيمولوجيا لا تحيد كثيرا عن العقلانية التقليدية، بل تستمد منها أسسها. فهي إذاً ابيستمولوجيا ترتكز على الكوجيطو، وتعتمد المباشرة في إدراك المعاني، وتجعل من الذات المفكرة سند الوجود.

يكفي الرجوع في هذا الصدد إلى الكتاب الهامّ الذي جمع فيه آلتوسير مجموعة من المقالات تحت عنوان : **دفاعا عن ماركس** حيث أوضح المفكر الفرنسي منذ منتصف ستينات القرن الماضي، أن التمثلات الإيديولوجية لا علاقة لها بالوعي، و أنها «موضوعات ثقافية تُدرك و تُقبل و تُعانى و تعاش، فتفعل فعلها في البشر عبر مسلسل يفلت من أيديهم». استعمال كلمة موضوع هنا هو محاولة من الفيلسوف الفرنسي أن يبيّن أن الإيديولوجية لا تسكن الأدمغة، و إنما هي، على حد تعبيره، مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية، إنها حالة في «الأجهزة الإيديولوجية للدولة». فالوهم الإيديولوجي ليس كامنا في التمثلات، وإنما في العلاقة التي تربط تلك التمثلات بالعلائق التي تربط الناس فيما بينهم . الإيديولوجية علاقة بالعلائق، إنها ليست علاقة بسيطة، وإنما علاقة مركبة، علاقة بعلاقة، علاقة من الدرجة الثانية على حد تعبير آلتوسير نفسه.

فحتى إن قرّبنا الإيديولوجية من مفهوم اللاشعور، فهي لن تكون لاشعور ذات سيكولوجية. ليس اللاشعور منطقة معتمة تسكن أدمغتنا. اللاشعور هنا هو الفجوة أو الانفلات الذي توجد فيه التشكيلة الاجتماعية بالنسبة لذاتها. اللاشعور هو هروب التشكيلة الاجتماعية عن ذاتها. ذلك أن العلائق الاجتماعية لا تعاش في مباشرتها، وإنّما تعاش مبتعدة عن ذاتها. بلغة نيتشه إنها تعاش ملونة مؤوَّلة مغَلفة، أي أنها لا تُعطى في تلقائيتها. هذا الابتعاد أوالإنفلات، الذي لا يتوقف كثيرا على ما لدى الأعضاء الفاعلين في المجتمع من وعي به، هو ما يمكن أن نطلق عليه الوهم الإيديولوجي. وهو وهم

لا يفترض بالضرورة، و كما اعتقد فوكو، حقيقة تقابله، و لا ذاتا تحمله، و لا مادة توجد «تحته»، لأنه ليس إلا التشكيلة الاجتماعية في انفصالها عن ذاتها، فكأن له وجودا موضوعيا، إنه «موضوعات».

ثم ان الآلية الايديولوجية لا تقف عند الدفاع عن مصالح، ولا تقتصر على القلب والتغليف، وانما تخلق الوحدة و تتصيد الاختلاف لتقهره. لا يمكننا أن ندرك الآلية الإيديولوجية إن نحن بقينا تحت قهر «نظرية المصالح». لذا يقول ألتوسير إن لهذه الآلية دورا هاما من حيث هي «الاسمنت الذي يشد أواصر المجتمع» ويجعل التناقض انسجاما، والاختلاف تطابقا، والتعدد وحدة.

على هذا النحو فالآلية الإيديولوجية آلية فعّالة. إنها ليست مرآة عاكسة منفعلة، تعكس الواقع الاجتماعي وما يتفاعل فيه، وإنما هي عامل محدّد، وفعالية نشطة، ومقاومة مستميتة. الايديولوجية قدرة جبّارة على التلوُّن والتقنع ، وقدرة خارقة على التلوين والتقنيع وخلق الأوهام، وهي لا تكتفي بتشويه الأفكار وقلب الحقائق، ووظيفتها ليست وظيفة ابيستمولوجية مادامت آلية لخلق التطابق وقهر الاختلافات.

لو نحن استعملنا الايديولوجية بهذا المعنى فربما تعذر الحديث عن موتها، مادامت آلية أساسية لخلق «ما يعمل كواقع» على حد تعبير فوكو elle crée du réel ، أو لخلق ما يعمل كمجتمع «متراص البناء» على حد تعبير آلتوسير. و ربما لن نجد حينذاك حرجا في استخدامها كمفهوم، ليس لتحليل الواقع وتأويله، بل ربما حتى للمساهمة في تغييره.

قلم الرئيس

وظيفة «قلم الأمير» وظيفة عرفها الأقدمون والمحدثون. وهي مازالت تمارس اليوم عند كثير من الدول مهما اختلفت أنظمتها السياسية. صحيح أن بعض الملوك والرؤساء كان يسهل عليهم أن يرتجلوا خطبهم وحواراتهم، إلا أن السائد هو أن هناك دوما كتبة قائمين على تحرير الخطب الرسمية.

ما جرت به العادة أن «أقلام الأمراء» أقلام خفية خرساء، فهي تظل تعمل في الظل من غير أن تتكلم. فغالبا ما نظل نجهل من كان وراء خطب رئيس دولة مّا حتى تنقضي مدة ولايته. ففي فرنسا، على سبيل المثال، لم تظهر للعيان أسماء من كانوا يحررون خطب فرانسوا ميتران أو جاك شيراك إلا بعد تخليهما عن الحكم. فكان من المستبعد مثلا أن يظهر كاتب خطب ميتران على الشاشة ليتحدث باسم الرئيس و«يتكلم» بلسانه، «لأن الكلام، على حد قول ريجيس دوبري، مناقض لروح الجمهورية».

والظاهر أن الأمر مخالف لذلك تمام الاختلاف في الولايات المتحدة، حيث يحتل «قلم الأمير» وظيفة رسمية معروفة مكشوفة للعيان، وحيث بإمكان الجميع أن يعرف من يخط خطب البيت الأبيض.

إلا أن موجة الأمْركة التي غدت تطغى في أوروبا أخذت تدخل على هذه الوظيفة بعض التعديل، بل التحول الجذري. لإدراك مدى هذا التحوّل يكفي أن نأخذ مثالا على ذلك الدور الذي لعبه قلم الرئيس ساركوزي أثناء ولايته، والسمات التي تميز بها:

أولى سمات قلم ساركوزي هو أنه قلم لا يعمل في الظل. فمنذ بداية حكمه كان الكل يعرف أن هنري غينو هو من يحرر خطب الرئيس. وهو من

يملأها اقتباسات لمفكرين قد يكونون في بعض الأحيان بعيدين كل البعد عن ايديولوجيا حزب الأغلبية. فكان غينو لا يجد حرجا في أن «يضع في فم الرئيس» اقتباسات ذات دلالة بعيدة كل البعد عن منحاه السياسي وقناعاته الفكرية. بل إن المتابع لخطب الرئيس كان بإمكانه غيرما مرة قراءة خطبة الرئيس على «فم» قلمه، إذ كان السيد غينو يواكب سرا ماكان ساركوزي ينطق به جهرا، فكان بإمكاننا غير ما مرة أن نقرأ خطبة الرئيس على شفتي غينو.

السمة الثانية لذلك القلم هو أنه كان قلما يتكلم، بل إنه يكثر من الكلام. وهو لا يغادر شاشة إلا ليظهر في أخرى. وقد سبّب ذلك كثيرا من الحرج لرئيس الحكومة الفرنسية أو لبعض وزرائه في مناسبات متعددة.

من الطبيعي أن هذا الظهور الدائم على الشاشة، والدخول في نقاشات سياسية متشعبة في بعض الأحيان، كانا يدفعان بالسيد غينو، لا أن يكتفي بأن يخط ما يتفق عليه مع رئيسه، وإنما أن يُعمل هو نفسه تفكيره. حتى أن المتتبع لحديثه لم يكن يدري أين ينتهي تفكير الرئيس ليبدأ تفكير قلمه . هو إذاً ليس قلما يتكلم ويكشف عن أسرار، أو على الأقل عما لا ينبغي كشفه بكل سهولة، بل هو قلم يفكر، ويفكر جهرا، وأمام الأضواء الكاشفة.

لعل ذلك هو ما كان يزعج بعض الفرنسيين، الذين تعودوا أن يتقبلوا جمهوريتهم على أنها «ملكية» جمهورية، وأن رئيسها ينبغي ألا يكشف عن أسرار الحكم ودواليبه، وأن أقلامه ينبغي أن تظل أقلاما تخط في الخفاء من غيرأن تتكلم أوتنطق أو تقتبس أو تفكر.

في النزول إلى الشارع

مازلت أذكر ما كنا نسمع عنه نهاية الخمسينات من القرن الماضي من «تظاهرات» كانت تقام في المساجد ضد المستعمر الفرنسي. كانت هناك مظاهرات تنزل إلى الشارع، إلا أنها لم تكن كثيرة قياسا بماكان يقام داخل المساجد مما كان المغاربة يطلقون عليه «طلب اللطيف». سيعرف المغرب فيما بعد، وبطبيعة الحال، نزولا متكررا إلى الشارع، وقياما بمظاهرات صاخبة كتلك التي عرفتها بعض المدن التاريخية مثل فاس وسلا والدار البيضاء..، إلا أن هذا النزول كان يبدو أمرا مستجدا، ومظهرا من مظاهر الحداثة التي نقلها الاستعمار الفرنسي إلى المغرب.

ذلك أن تظاهرات المساجد كانت تتوجه نحو الاله لإنزال لطفه وإنقاذ عباده من ظلم المستعمر وطغيانه، المخاطب هنا هو الكائن الأسمى، والمتظاهرون هم عباده. أما المظاهرات التي أخذت تعرفها أهم المدن فكانت مخالفة لذلك أتم المخالفة، لأنها كانت تصدر عن جماهير تتوجه بخطابها نحو المستعمر وترفع شعارات ، لا طلبا للطف الإلهي، وإنما مقاومةً للاستعمار، وتحريراً للبلاد. فليست الجماعة المتظاهرة هنا حشدا من «عباد الله»، وإنما شريحة من الشعب المغربي تطالب بتحرير الوطن.

يؤكد المؤرخون أن هذا الشكل من التعبير عن المطالب بالنزول إلى الشارع في مظاهرات عمومية، والجهر بالمطالب أمام الجميع وفي واضحة النهار ظاهرة حديثة تبلورت أثناء الثورة الفرنسية، وهم يعتبرون أن الهجوم على الباستيل هو الدخول الفعلي لـ «الشعب» في الحياة السياسية، حيث اتضح أن النزول إلى الشارع هو الشكل الوحيد الذي تجد عن طريقه الجماعة وسيلتها

للتعبير عن مطالبها كجماعة موحدة. هنا غدا اللجوء إلى الفضاء العمومي هو أكثر وسائل التعبير مباشرة. فهذا «النزول» لا يكتفي بأن يظهر للعيان أن هذه الجماعة تطبعها الوحدة، وأنها «جسد واحد»، وإنما أنها مصدر كل معيار، ومنبع كل سيادة.

لعل هذه الأصول التاريخية هي التي مازالت تجعل من باريس، وإلى اليوم، مدينة «النزول إلى الشارع». يقال إن الباريزيين ينزلون أكثر من 3000 مرة سنويا، ولمطالب تبدو في بعض الأحيان أنها لا تستدعي ذلك، ويكفي فيها ربما تقديمها كأوراق موقعة. إلا أن الباريزيين يدركون أن المطلب يتخذ شكله المشخص عندما يتجسد في مجموعة تتحرك حركة واحدة ، وتصرخ الصراخ ذاته، وتتوجه إلى المقصد عينه. ناهيك أن المدينة نفسها قد تضيف إلى التظاهرة قوة بما تحفل به من ميادين وفضاءات تحمل دلالات رمزية قوية، ومعاني تاريخية عريقة. تبدو لنا أهمية ذلك إن نحن قسناه على ما يتم في بعض الأحيان من احتجاجات تتخذ جوار البيت الأبيض مركزا لها ، حيث نعجب لضحالة عدد المشاركين في التظاهر، و لضعف الشعارات المرفوعة، بل ولبرودة التظاهرات بصفة عامة.

الأمر مخالف لذلك أتم المخالفة لما أخذنا نلحظه في بعض عواصمنا العربية التي غدت معقل المظاهرات المليونية، والتي أصبح النزول إلى الشارع فيها، وإلى الميادين ظاهرة مألوفة. صحيح أنها قد تضم في بعض الأحيان، وفي الوقت ذاته، «الجماهير» و«عباد الله»، إلا أنها تثبت مع ذلك، وبكيفية تدريجية، وعي الشعوب العربية بأنها أساس كل معيار ومصدر كل سيادة.

في الحداثة

نبه أحد الدارسين الفرنسيين إلى أن الثقافة الفرنسية لا تنزلق في تحديدها لمفهوم الحداثة الى التشويش على هذا المفهوم وإقحامه ضمن ثنائيات، ومقابلته مع مفهومات أخرى، ربما ليست أقل صعوبة هي كذلك، شأن التحديث وما بعد الحداثة. فرغم أن هذه الثقافة يُنظر إليها من خارج كما لو أنها هي التي كانت فكريا وراء تيار ما بعد الحداثة، فنحن لا نلفي في هذا البلد أدبا يدّعي أنه ما بعد حداثي، كما أننا لا نجد معمارا ولا حتى فلسفة تزعم ذلك. بل إن مصطلح ما بعد الحداثة نفسه لم يلق رواجا كبيرا في اللغة الفرنسية، على عكس اللغة الأنجليزية وما تأثر بها من لغات. هذا على رغم أن الكتيّب الذي ألفه فرانسوا ليوطار سنة 1979 حول الوضع ما بعد الحداثي، كان من بين الكتب القليلة التي ساهمت في انتشار المفهوم.

عكس هذا تماما ما يمكن أن نقوله عن لغة الضاد. فقد لا نبالغ كثيرا لو أننا جزمنا بان أكثر المروّجين لمفاهيم التحديث ومابعد الحداثة، بل وحتى الحداثة البعدية، هم كتاب اللغة العربية. قد يقال إن مفهوم الحداثة مفهوم غامض متعدد الدلالات، وانه يطال كافة مستويات الوجودالانساني، وان الأشياء بأضدادها تتميز. ولكن الأمر قد لايصح حين يكون الضد في بعض الأحيان أكثر تعقيدا مما يقابله.

يتضح لنا ذلك إن أمعنا النظر في محاولات تحديد الحداثة بمقابلتها مع هذه «الأضداد». فعند محاولات تحديدها بمقابلتها مع التحديث على سبيل المثال، تتشعب الأمور، وسرعان ما تتحول المقابلة عند البعض إلى مقابلة السكون للحركة، والسانكروني للدياكروني، وعند البعض الآخر يغدوالتقابل بين

الحداثة التحديث تقابلا بين المثال النموذجي والمتحقَّق الفعلي، مع ما يشوب المتحقق من نقص وعدم اكتمال. وقد يتحول التقابل في أحيان أخرى إلى تقابل بين المرمى والغاية مع سيرورة التحول، أو إلى مجرد المقابلة بين المجرد والعيني.

والأمر لا يقف عند هذا الحد، فآخرون يجعلون الحداثة تقابل التحديث، ليس كما تقابل البنية التاريخ، ولا المرمى والغاية سيرورة التحويل، ولا النموذجُ المتحققَ الفعلي، ولا المجردُ العام العينيَّ الخاص، وانما المقابلة التي تمت في اطار سوسيولوجية التنمية التي ازدهرت في العالم الأنجلوساكسوني الذي نحت مفهوم التحديث خلال خمسينات القرن العشرين. في هذا السياق يشير البعض إلى ما يذهب اليه هابرماس من أن هذا التمييز « ارتكز على تجريد مقولة الحداثة وعزلها عن خلفياتها الفكرية ومسلماتها الفلسفية، وأضفى عليها طابعا وظيفيا في اطار سيرورة سوسيولوجية تلقائية، وفي منظور تطوري وتنموي، بعيدا عن أية آفاق فلسفية واضحة». التحديث بهذا المعنى هو الحداثة معزولة عن روحها الفلسفية.

ليس الأمر بأقل تعقيدا عند الذين يحاولون تحديد الحداثة بمقابلتها مع «مابعد الحداثة». بعضهم يرتئي التمييز بين ما بعد الحداثة وبين ما يطلق عليه «الحداثة البعدية»، على أساس أن هاته ليست إلا الحداثة في مرحلتها الثانية أو اللاحقة، أي الحداثة وقد وسعت مكتسباتها ورسختها، وسّعت مفهومها للعقل ليشمل اللاعقل، ووسّعت مفهومها عن القدرات الانسانية لتشمل المتخيل والوهم....فكأن الحداثة البعدية عندهم هي حداثة أكثر عمقا ورسوخا، لأنها غدت أكثر مرونة، أكثر قدرة على احتواء نقائضها، وفي هذا،في نظرهم، تجاوب عميق مع ماهية الحداثة نفسها كتجاوز مستمر وقطيعة متواصلة وتنكر دؤوب لذاتها.

هنا تغدو المابعدية مكوّنا ومحددا للحداثة، وتغدو الحداثة هجرة متواصلة، فكأنما لا يمكننا الذهاب أبعد من الحداثة ما دامت الحداثة تجعل المابعدية صميم حركتها. الأمر مخالف لذلك عند الذين يقابلون الحداثة بـ «مابعد الحداثة». هنا يغدو المابعد تجاوزا ينظر إلى الحداثة ذاتها على أنها تقليد. ولكن سرعان ما تختلط لدى هؤلاء المابعديتان، المابعدي الفلسفي والمابعدي

الزماني، فلا ندري بالضبط هل المابعد تجاوز فعلي للحداثة، بحيث تغدو هاته مجرد تقليد قياسا على مابعدها، أم أنه تعميق لمسار الحداثة، أو سرعة ثانية للحداثة بمعنى أنه استمرار لمنطق الحداثة ولعمقها الصائر من حيث هي نقد مستمر وتجاوز مستمر لذاتها. ومن الواضح هنا أن الاختلاف ليس أساسا بين شكلي المابعد، وإنما بين مفهومين عن الحداثة ذاتها: مفهوم يعتبر أن الانفصال ليس محددا للحداثة، وأن هاته سرعان ما تصبح تقليدا بالنظر إلى مابعدها، ومفهوم مخالف لهذا أشد المخالفة، مادام يعتبر الحداثة انفصالا متواصلا، وينظر إلى كل مابعد على أنه فحسب «حداثة الحداثة».

لا يبدو إذاً أن تحديد الحداثة بمقابلتها مع مفهومات مجاورة من شأنه أن يسهّل علينا مهمة التحديد، إذ سرعان ما نغرق في مفهومات يصعب التمييز بينها. فلماذا لا ننحو منحى ما أطلقنا عليه في البداية النهج الفرنسي ونذهب الى أننا لن نكون في حاجة ماسة الى مصطلحات أخرى إن نحن أخذنا الحداثة بالمعنى البودليري-النيتشوي، حيث تغدو مابعدية في جوهرها وعلى الدوام. هنا لن نجد أنفسنا إلا أمام موقفين: موقف واصف بارد ينشغل بالتحقيبات والوقوف عند الملامح وحصر السمات، وموقف مضاد ينظر الى الحداثة على أنها استراتيجية. سيتعلق الأمر حينئذ بمقابلة لم ترد معنا حتى الآن وهي تلك التي تواجه الهدنة بالتوتر. فبينما يتميز الموقف المهادن بهوسه التأريخي وبرودته الوصفية وسمته التقريرية التي تكتفي بالتحقيب ورصد المحددات، يعتبر الموقف الثاني أن الحداثة عصر بالمعنى الذي يعطيه هايدغر للكلمة، أي لا من حيث ان العصر فترة زمنية تمتد بين تاريخين، وإنما من حيث هو علاقة متفجرة للماضي بالمستقبل. فعند كل عصر ينفجر بالنسبة للانسان عالم جديد، و تنكشف بالنسبة لإنسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل.

هنا تغدو الحداثة موقفا نضاليا ينبني على وعي بالحركة المتقطعة لا للزمن فحسب، بل للكائن، بحيث لا يعود الكائن مترابط العناصر سواء أكان ذلك على مستوى المعرفة أو المجتمع، وتظهر الانشطارات داخل ما يعتبر مواقع انسجام، ويتبخر كل ما هو صلب.

الحداثة اذا شكل من العلاقة المتوترة مع الراهن، واختيار واع ، ونمط من التفكير والإحساس، وطريقة في التفكير والسلوك ينبغي الاضطلاع بها. إنها

استراتيجية مناضلة تقوم أمام استرتيجية مضادة تبديها قوة التقليد، من حيث ان التقليد يبدي مقاومات مستمرة، وتكيّفا ماكرا يتلبس ألف قناع لإمتصاص الحديث وإفراغه من محتواه.

ما يميّز الحداثة في مختلف أبعادها إذاً هو هذا التنكّر للذات، هذا «العقوق»، وهذا السعي نحو التضادّ والميل إلى عدم الرضا. لا نقصد بذلك فحسب كون الحداثة وحّدت بين العقل والنقد، وكونها جعلت من التوجّس والارتياب بنية معرفة ووجود، وإنما أنّها، تحديدا، حركة تاريخية غير راضية عن نفسها، غير راضية عن مؤسّساتها السياسية، ومنجزاتها التقنية وغزواتها الفلكية، واكتساحاتها المعرفية. إنها لا ترتاح للمفهوم الذي أرسته عن الفرد، ولا للمعنى الذي أعطته للحرية، ولا للمفهوم الذي رسّخته عن العقل، ولا للكيفية التي بنت عليها الديموقراطية، ولا للشكل الذي أرست عليه الحقوق.. فهي إذن حركة لا تركن إلى سكون، ولا تخلد إلى راحة ولا تقنع ولا تقتنع، إنها دوما مابعدية، وهي على الدوام حداثة الحداثة.

من الجدل إلى الاختلاف

لا يكاد خطاب يخلو اليوم من لفظ الاختلاف. و لا يقتصر استعمال اللفظ على الخطاب الفلسفي وحده، بل إننا نلفيه عند دعاة الايديولوجيا وأصحاب النقد الأدبي، و نقاد السينما و الفنون التشكيلية ورجال السياسةالخ. .وغالبا ما نجد اللفظ لا يحيد كثيرا عن المعاني التي يختزنها مفهوم آخر أطول منه عمرا هو مفهوم الجدل. فما مبرر اللجوء إلى مفهوم آخر للتعبير عن التناقض والسلب والخلاف إن كان لفظ الجدل يغنينا عن ذلك؟ الظاهر أن لا ضرورة لذلك اللهم إن كان مفهوم الاختلاف ينطوي على ما من شأنه أن «يتجاوز» الجدل، ويقيم مفهوما مغايرا عن التناقض بل عن الهوية ذاتها.

ربما وجب للإجابة عن هذا التساؤل، الذي ينطوي على أكثر من سؤال، الوقوف عند مفهوم الاختلاف ذاته قبل تحديد ما اذا كان ينطوي بالفعل على ما من شانه أن يتجاوز لا الجدل وحده، بل ربما تاريخا معينا للفلسفة. فماذا يعني الاختلاف أولا؟

كتب جان بوفري: « لنتأمل كلمة différence. هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الإغريقية ديافورا. فورا آتية من الفعل فيري الذي يعني في الإغريقية، ثم في اللاتينية feri: حمل و نقل...الاختلاف ينقل إذن، فماذا ينقل؟ انه ينقل ما سبق في الكلمة ديافورا فورا، أي السابقة ديا التي تعني ابتعادا و فجوة.. الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا إحداهما عن الأخرى. إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما. انه، على العكس من ذلك يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما».

لعل أهم ما في هذا التحديد لمفهوم الاختلاف هنا، ليس لحظة الإبعاد بين

الطرفين، إذ أن ذلك يبدو من بدهيات الاختلاف، المهم هنا هو كون الاختلاف إذ يبعد بين الطرفين يقرب بينهما. هذا التقريب غالبا ما يُهمل في تحديد الاختلاف، و حتى إن أخذ بعين الاعتبار، فانه يرد إلى مجرد لحظة التركيب الجدلية.

ما يميز « الاختلاف» بالضبط عن الجدل، هو كون هذا التقريب ليس هو التركيب الجدلي، ليس هو المصالحة بين الأضداد. و قد سبق لهايدغر أن شدد مرارا على هذه النقطة، و أكد « أننا لا نقتصر على جمع الأضداد و ضمها والمصالحة بينها»، فـ «الكل الموحَّد يَعْرض أمامنا أشياءَ يتنوع وجودُها و يتباين و قد اجتمعت في الحضور ذاته».

الوحدة التي يعرضها أمامنا الاختلاف كحركة لا متناهية للجمع والتفريق ليست هي وحدة الأضداد. ذلك أن الحركة لا تتم هنا بين الكائن وضده أو نقيضه، و إنما **تنخر الكائن ذاته**. السلب هو الحركة اللامتناهية التي تبعد الذات لا عن نقيضها فحسب، بل عن نفسها أولا و قبل كل شيء. الابتعاد والتقريب يتمّان هنا «داخل» الكائن، إن صح الكلام عن داخل. **الاختلاف قائم في الهوية**. على هذا النحو « يحدد» مفكرو الاختلاف الهوية أ = أ «كحركة لامتناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته، و تقرب بينهما بفعل ذلك التباعد». ما يهمهم في ذلك الرسم، ليس الطرفين، أو على الأصح الطرف الهارب من نفسه، وإنما **القنطرة** التي ترسمها علامة التساوي، وهي قنطرة **لامتناهية الطول**، إنها الحركة التي تضع الزمان «داخل» الكائن، فتحول بينه و بين الحضور و التطابق. لذا فهم يميزون الهوية le même عن التطابق l'identique. ويعتبرون الذات في تباعد عن نفسها، كما ينظرون إلى الآخر على انه بُعد الذات عن نفسها. فلا مكان في نظرهم لهوية عمياء تقوم في غياب عن الآخر، وهم يطرحون الاختلاف على مستوى الأطروحة من غير حاجة إلى «الخروج» نحو النقيض. و يرون في ذلك لا عمل السلب وحده، بل عملا ايجابيا «يشكل» الهوية و يبنيها. لعل هذا ما يقصده جيل دولوز عندما يؤكد: «يتعلق الأمر ببعد ايجابي بين المتخالفين: إنه البُعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما متخالفان».

ما يعيب الجدل هو خضوعه لقانون السلب. الجدل لا يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى، إذ سرعان ما يسلك الطريق التي تَرُدُّه نحو الذاتية فتجعل الذاتية

كافية لإيجاد التناقض وفهمه. فليس التناقض عند الجدليين اختلافا أكبر إلا بالنسبة للتطابق وبدلالته. إن هذا التناقض يُفهم في أفق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها. وما يرمي إليه الاختلاف بالضبط هو تحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب.

الانتقال إذن من الجدل نحو الاختلاف هو انتقال من مفهوم عن الكائن و عن الزمان و عن الهوية نحو مفهومات «مخالفة». انه تجاوز للميتافيزيقا ولـ«منطقها». لعل هذا هو ما يجعل مفكري الاختلاف ينفرون من استعمال كلمة فلسفة فلا يتحدثون عن «فلسفة الاختلاف»، وإنما يفضلون لفظ الفكر، معتبرين الفكر تجاوزا للفلسفة تاريخاً ومنطقاً.

كلمة السَّنة

لو أننا امتنعنا أن نذهب حتى الزعم بأن «اللغة بنية تحتية» على حد قول أحدهم، فربما ليس بإمكاننا أن ننفي أنها، على رغم ذلك، أمارة على ما يحرك الواقع ويفعل فيه. لأجل ذلك فإن معرفة الكلمات-المفتاح التي تشغل الأفواه وتستقطب الاهتمامات، و تبلور الطموحات من شأنها أن تطلعنا على ما يعتمل في الواقع الفعلي، وما ينشده الناس ويعلقون عليه آمالهم.

في هذا المضمار تبرز الأهمية البالغة لمهرجان «اختيار كلمة السَّنة» الذي عُقدت مؤخرا دورته الثامنة في إحدى المدن الفرنسية. ما زاد هذا الملتقى أهمية وسعَةً هذه السنة هو مساهمة كل من إذاعة فرنسا الدولية وقناة TV5.

كان على مرتادي الشبكة العنكبوتية أن يختاروا كلمة من بين الكلمات المقترحة الآتية : «وكالة تنقيط، خلط، غطرسة، تغيير، خسارة، إستياء، تدخل، وُعود، شعبوية، قتال، شبكة اجتماعية، انفصال، مجتمعي، قرص».

ورغم أن هذه الكلمات تبدو مستوفية، و تُجمل، إلى حد مّا، ما طبع السنة التي نعيشها من شعور بالإحباط والخيبة، وما سادها من استياء ومرارة، وإحساس بعمق الأزمة، إلا أن اللجنة لم تتقيد بما اقترح من كلمات، فوقع الاختيار على كلمتين بوصفهما كلمتي سنة 2012، وهما الفعل «تَوَاتَرَ» twitter، أي تَواصَل عن طريق الموقع الاجتماعي تويتير، ثم على كلمة تغيير.

في السنة الماضية وقع الإختيار على كلمة «إرحل» التي ابتدعها الربيع العربي، أما في سنة 2010 فكان الاختيار قد وقع على كلمة «ديْن».

لم تكن كلمة تويتير من بين الكلمات المطروحة موضع اختيار، إلا أن لجنة التحكيم المكونة من صحافيين وكتاب واختصاصيين في اللغة الفرنسية،

اختارت الفعل twitter لأنه «يدل على الرغبة في أخذ الثورة الرقمية بعين الاعتبار في حياتنا اليومية» حسب تعبير رئيس اللجنة،الذي يضيف: «إن أعضاء اللجنة إن كانوا قد ضمّوا هذا الفعل إلى اللغة الفرنسية، فلإبراز نمط جديد للتواصل يعمل لصالح الإيجاز والسرعة وتقاسم المعلومة».

أما المصوّتون عن طريق قناة TV5 وهم ينتمون لـ 62 دولة، أو عن طريق «إذاعة فرنسا الدولية» فقد وقع اختيارهم على كلمة **تغيير**. ولا بأس أن نذكّر هنا أن هذه الكلمة هي التي كانت شعار اليسار الفرنسي أثناء حملة إنتخاب رئيس الجمهورية.

ليس مما يبعث على الدهشة أن تنال كلمة «تغيير» حصة الأسد في هذا التصويت، وهي تعكس مدى الاستياء الذي يطبع معظم سكان المعمور. إلا أن ما يثير الانتباه هو اقترانها بالفعل المشار إليه. ومع ذلك، فإن البون لا يبدو شاسعا بين كلمتي السنة هاتين. فرغم البعد الكبير بين مصدريهما، ورغم التباعد غير اليسير بين حقلي توظيفهما، فإن ما عرفه كثير من البلدان العربية، بل وما يعرفه بعض البلدان الغربية اليوم ، يدل على أن التغيير الممكن لا بد وأن يأخذ في اعتباره الثورة الرقمية، بل ربما لم يعد ممكنا من دونها.

الجدران الميتافيزيقية

> «إن الخاصية المميزة لكل ثقافة هي ألا تكون مطابقة لذاتها. لا أعني ألا تكون لها هوية تحددها، وإنما ألا يكون في وسعها أن تتطابق مع ذاتها، وتقول «أنا» أو «نحن»، وألا تتخذ شكل الذات إلا بكيفية غير مطابقة لنفسها، أو إن شئنا فلنقل، إلا في اختلافها عن ذاتها.
> ما من علاقة مع الذات، وتطابق معها دون ثقافة، إلا أنها ثقافة الذات مثلما هي ثقافة الآخر، ثقافة المضاف إليه المزدوج، ثقافة الاختلاف مع الذات».
>
> جاك دريدا

لعل أبرز ما يميز دعاة «فكر الاختلاف» هو تحديدهم للهوية على أنها انتقال وعبور. إنها عندهم حركة. ومن يتحدث عن الحركة والعبور لابد وأن يستحضر قنطرات الوصل فينفي الجدران العازلة.

عندما يرسم فوكو، علىسبيل المثال، مبدأ الهوية على الشكل أ = أ، فإن ما يهمه في الرسم ليس طرفي التطابق والمساواة، وإنما قنطرة العبور الفاصلة / الواصلة بينهما. ذلك أن هذه المساواة تنطوي، في نظره، على حركة داخلية لامتناهية تُبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرّب بينهما بفعل ذلك التباعد نفسه. يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين، إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان. إلى المعنى نفسه يذهب جاك دريدا حينما

يحدد الهوية على أنها حركة توليد الفوارق والاختلافات، «إنها انتقال ملتو ملتبس من مخالف لآخر، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر».

يعتبر هؤلاء أنهم عندما يعيّنون الهوية كحركة انتقال وعبور passage، فإنهم لا يعملون إلا على الرجوع بكلمة «اختلاف» إلى أصلها الاشتقاقي. سبق أن قلنا إن الدفيرانس الفرنسية منقولة عن الكلمة الإغريقية ديافورا، وأن فورا آتية من الفعل فيري الذي يعني في الإغريقية ثم في اللاتينية الحمل والنقل.. الاختلاف ينقل ما يسبق في الكلمة ديافورا فورا، أي السابقة ديا التي تعني ابتعادا وفجوة..الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية، مبعدا إحداهما عن الأخرى، إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما، إنه، على العكس من ذلك يُقرِّب بين الطرفين اللذين يُبعد بينهما.

ما يهم في هذا التحديد لمفهوم الهوية بطبيعة الحال، ليس لحظة الإبعاد بين الطرفين، إذ أن ذلك يبدو من بدهيات كل تضاد وتخالف، المهم هنا هو كون الاختلاف إذ يبعد بين الطرفين يقرب بينهما. المهم هو القنطِرة والعبور. إلا أن هذا التقريب غالبا ما يُهمَل في تحديد الاختلاف، و حتى إن أُخِذ بعين الاعتبار، فانه يُرَدّ إلى مجرد لحظة التركيب الجدلية.

ما يميز « الاختلاف» بالضبط عن الجدل، هو كون هذا التقريب ليس هو التركيب الجدلي، ليس هو المصالحة بين الأضداد. و قد سبق لهايدغر أن شدد مرارا على هذه النقطة، و أكد « أننا لا نقتصر على جمع الأضداد و ضمها والمصالحة بينها»، فـ «الكل الموحَّد يَعْرِض أمامنا أشياءَ يتنوع وجودُها و يتباين و قد اجتمعت في الحضور ذاته».

الوحدة التي يعرضها أمامنا الاختلاف كحركة لا متناهية للجمع والتفريق ليست هي وحدة الأضداد. ليست هي الهويات الساكنة، والمنطوية على نفسها. ذلك أن الحركة لا تتم هنا بين الكائن و ضده أو نقيضه، و إنما تنخر الكائن ذاته. السلب هو الحركة اللامتناهية التي تبعد الهوية لا عن نقيضها فحسب، بل عن نفسها أولا و قبل كل شيء. الابتعاد و التقريب والعبوريتّمان هنا «داخل» الكائن، إن صحّ الكلام عن داخل. الاختلاف قائم في الهوية. على هذا النحو يلح مفكرو الاختلاف على لاتناهي حركة التباعد. وما يهمهم في تلك الحركة، ليس الطرفين، أو على الأصح ليس الطرف الهارب من نفسه، و إنما القنطرة

التي تضع الزمان «داخل» الكائن، فتحُول بينه و بين الحضور والتطابق. لذا فهم يميزون الهوية عن التطابق. ويعتبرون الذات في تباعد عن نفسها، كما ينظرون إلى الآخر، لا على أنه ذاك الذي تفصلني عنه الحواجز والجدران، وإنما هو، أولا وقبل كل شيء، بُعد الذات عن نفسها. فلا مكان في نظرهم لهوية متوحشة معزولة تقوم في غياب عن الآخر، وهم يطرحون الاختلاف على مستوى الأطروحة قبل«الخروج» نحو النقيض. و يرون في ذلك لا عمل السلب وحده، بل عملا ايجابيا، عملا بنّاء «يشكل» الهوية ويبنيها.

ما أبعدنا هنا عن كل ما يروج في أغلب العواصم الغربية التي لا تكفُّ عن ترديد عبارة «التعدد والاختلاف»، من مقاومة عنيدة لكل أشكال العبور. لا نعني هنا أساسا لجوء بعض تلك العواصم لتبَنِّي أفقر أشكال الهوية، وأكثرها سكونا وانغلاقا، وأقلها حركة وانفتاحا، وللتجسيد المادي للإنفصال وإقامة جدران من إسمنت وحجر لتفصل البشر وفق ألوان بشرتهم، وأنواع قيمهم وأشكال ثقافاتهم، كما أننا لا نشير فحسب لتلك الجدران «المعنوية» التي تبدو أقل صلابة من الأولى وأخف وطأة وأضعف حضورا لكونها تتخفى وراء قوانين تشريعية، أو مؤسسات إدارية، أو وزارات تحمل أسماء مراوغة، كوزارة الهجرة، أو وزارة الهوية الوطنية، أو حتى وزارة «الاندماج» والتكافل، ونحن لا نقصد فحسب تلك الجدران «اللامرئية» التي لاتكف عواصم الغرب تذكّرنا بها كلما طلبنا «تأشيرة» عبور، مهما كان شكل العبور الذي نرومه، ولا نقصد فحسب هذه الجدران التي ما تفتأ عواصم الغرب تزرعها، لا في نفوس من يَفِدون عليها فحسب، وإنما في نفوس أبنائها ومواطنيها، وإنما نعني أساسا الجدران الأنطلوجية التي تعود بنا لمفهوم قبل- جدلي عن الهوية يردها إلى أفقر أشكال التطابق، وينزع عنها كل حركة، وينفي عنها قدرتها على العبور، ويحول بينها وبين توليد الفوارق إقحاما للآخر في الذات.

الحركة الساكنة

« من غير أن نسافر بعيدا، نستطيع أن نعرف العالم كله»

لاو تسو

«تسألني ما إذا كنت لا أتحرك، ولا أسافر. لَدَيَّ، مثل الجميع، أسفاري التي تراوح مكانها، والتي لا يمكنني أن أقيسها إلا بما تثيره في من انفعالات، فأعبر عنها بأكثر الطرق لفّا ودورانا في ما أكتبه»

ج.دولوز

كتب جيل دولوز:«إننا نفكر أكثر مما ينبغي بمفردات التاريخ ، الشخصي أو الشامل. أما الصيرورات ، فهي مسألة جغرافية : إنها توجهات ، وجهات، مداخل ومخارج . ثمة صيرورة -إمرأة لا تختلط بالنساء، بماضيهن أومستقبلهن، وينبغي تماما أن تدخل النساء في هذه الصيرورة حتى يخرجن من ماضيهن ومن مستقبلهن ، من تاريخهن . وثمة صيرورة -ثوري لا تختلط بصيرورة الثورة ، وربما لم تكن لتمر بالضرورة عبر المناضلين . وثمة صيرورة -فيلسوف لا شيء يجمعها بتاريخ الفلسفة ، وهي تمر بالأحرى بمن يعجز تاريخ الفلسفة عن تصنيفهم».

لا تبدو أمرا يسيرا الإستجابة لما ينتظره منّا المفكر الفرنسي عندما يدعونا أن نقتحم الصيرورة كي نخرج من الماضي ومن المستقبل ومن التاريخ. كأنه يدعونا ألا نحاول فهم الخروج والتفكير فيه بدلالة الحركة. ولكن إن كانت الصيرورة ليست هي التاريخ، فهي مع ذلك حركة، إلا أنها حركة من دون «حكاية كبرى». الصيرورة ليست حركة تنطلق منْ لتتجهَ نحْوَ، إنها حركة

تتسلل بين الفجوات. وكلما أولينا عنايتنا إلى التاريخ، فإننا لا نقوى على بعث هذه الحركة، إذ لا يكفي أن نجزم بأن المفاهيم تتحرك، وإنما ينبغي إبداع مفهومات قادرة على إحداث الحركة.

مقابل التسلسل الزماني، يضع دولوز التجاور المكاني. هنا تغدو الحركة توليفا خرائطيا وجملة مسارات متفردة، وخطوطا هاربة، وليس نموا وتراكما. فليست الحركة شجرة تتنامى، وإنما هي كيان ريزومي.

كأن فيلسوف الترحال nomadisme يطلب منا أن نتفهم أن يكون التنقل سكونا، والانفصال وصلا، والاغتراب ألفة، والترحال إقامة والهجرة عمارة. كأنه يدعونا أن نهاجر دون أن نبرح مكاننا.

والحقيقة أنه لايطلب منا أن نهاجر، مادام يميّز بين الهجرة و الترحال. فالرّحل عنده ليسوا هم المهاجرين. «الرَّحّال ليس بالضرورة هو من يتحرك، إذ أن هناك انتقالا لا يبرح مكانه، انتقالا في القوة والشدة».

لا أحد في نظردولوز أكثر تعلقا بموطنه من الرَّحّال، لأنه لا يفتأ يتحايل كي لا يهاجر. إنه لا يرتحل إلا رغبة في عدم مغادرة موقعه، لا يرتحل إلا انشدادا إلى موطنه وتعلقا به. إلا أنه يعلم أن الانشداد إلى الموطن ليس هبة تُعطى، وإنما هو عناء وجهد وصبر ومقاومة. الرحال يتحدى المكان ولا يعطيه ظهره، انه لا «يولّي هاربا». فهو لا يدبر إلا لكي يقبل. ولا يبتعد إلا «في محل قربه». انه لا ينفصل إلا وصلا واتصالا.

ليس الترحال خروجا وتيهانا وتنقلا سهلا يجر صاحبه إلى أن يسبح في فراغ لانهائيّ. وهو ليس رفضا لكل تجذّر، ودفعا لكل وحدة، وإنكارا لكل هوية. انه خروج داخليّ، وانفصال مرتبط، وتأصيل متجدد، وتشتت موحّد، واختلاف متطابق. إنه «سكون بخطى كبيرة».

يعرف الرحّال أنّ موته في توقّفه عن المقاومة وتخلّيه عن التحدّي. إنه ما ينفكّ يتجنّب الاستقرار البليد، والاستيطان الخامل، والتعلّق الرخيص بالثوابت. فهو يؤمن انه « لا يملك إلا المسافات التي تبعده».

لا يركب فيلسوف الترحال هذا المركب الصعب إلا تفاديا لما يدعوه «الانفصال الكاذب»، الانفصال « بثمن بخس»، وهو لا يستبعد الحركة الهوجاء إلا بحثا عن «الكثافات الساكنة».

غير أن هذه الكثافات ليست هدية تعطى ولا هي هبة من السماء، إنها نتيجة غزو وعملية اكتساح. وهي لا تتم بمعزل عن نقيضها وإنما تتفاعل معه الى حد التوحّد. «فالرحال، كما كتب دولوز مستلهما كافكا، يعارض بجهازه الحربي الطاغية بجهازه الإداري، وفيلق الرحل الخارجيين يقومون ضد فيلق الطغاة الداخليين. وبالرغم من ذلك فهما من التداخل والارتباط بحيث إن همّ الطاغية هو أن يضمّ إليه جهاز الرحال الحربي، أما مشكل الرّحال فهو أن يبتكر جهازا إداريا للإمبراطورية المغزوة. إنهما لا ينفكان عن التعارض إلى حد أنهما يمتزجان».

يدرك الرحال أن أضمن السبل إلى العمارة هو التنقل، وأحسن وسيلة للاقتراب هي الابتعاد، وأنجع طريق للتملك هي الفقدان، وأضمن طريق إلى التشبث بالهوية هو الاختلاف، وأنجح كيفية للارتباط والوصل هو القطيعة والانفصال، وأقوى الحركات شدة هي الحركات الساكنة.

في السعادة

«هناك فرق شاسع بين ايديولوجيا السعادة التي كانت تعتنقها آلاف القرون الماضية، وبين تلك التي نعتنقها نحن: المسألة مسألة وسائل. ففيما مضى، لم تكن الوسائل متوفرة لتمكين الناس من السعادة. فكان السعي نحو السعادة مسألة شخصية ترتبط بالثقافة والحياة الروحية والزهد، واختيار نمط معين للعيش. ومنذ ما يقرب من القرنين، أصبحنا نتوفر على الوسائل (التقنية) لجعل السعادة في متناول الجميع. بطبيعة الحال، الأمران ليسا سيان. إذ لم تعد السعادة حالة باطنية، وإنما غدت فعالية استهلاكية».

J.Ellul
le Bluff technologique

مما يثير الاستغراب قلة الأسطر التي يخصصها قاموس «المصطلحات التقنية والنقدية للفلسفة» لمفهوم السعادة. وهو كما نعلم قاموس يعكس الجدال الذي كان يدور بين أعضاء الجمعية الفلسفية الفرنسية التي كان لالاند مقررها العام. ما يعني أن المفهوم لم يكن ينال عناية معظم الفلاسفة وقت تحرير القاموس، إلا أن المثير للإنتباه هو أن الأمر لم يتم تداركه في الطبعات اللاحقة، مثلما حدث لكثير من المفهومات. الأمر الذي يدل على أن المفهوم ذاته لم يكن ليفرض نفسه، وأن الإشارة إليه لم تكن تتعدى الفصول التاريخي. نلمس ذلك

حتى عند بعض معاصرينا الذين يحاولون أن يردوا للمفهوم قيمته، وأن يبحثوا له عن تأويل غير مثالي، إذ غالبا ما تقتصر إحالاتهم على بعض الفلسفات القديمة كالأبيقورية و البيرونية، أو على بعض المحدثين كباسكال وسبينوزا.

للأمر دلالته بطبيعة الحال. فكأن مفهوم السعادة لا يرد اليوم الى وقائع يود فهمها، كأن الإسم غدا من غير مسمى. غياب المفهوم ربما علامة على غياب الواقعة التي يرد إليها. ما يؤكد ذلك أن حتى أولئك الذين يعرضون إليه سرعان ما يختزلونه ليخوضوا في الحديث عن مفاهيم تقرب منه من غير أن تشمله كاللذة والمتعة واللهو وما شابه، فيرون على سبيل المثال أن السعادة هي لذة نأمل دوامها، ومن هنا حاجتهم إلى «فن عيش» لتدبير اللذات اقترابا من السعادة. فكأنما تنحل السعادة عندهم إلى «حاصل جمع» لذّات متناثرة.

والظاهر أن حياتنا المعاصرة تستجيب أكثر لهذا المعنى ولهذه السعادة «بالتقسيط»، وهي تُعرض علينا في إطار ما يدعوه أحد الفلاسفة المعاصرين «النزعة اللذية الاستهلاكية» التي تدفع الفرد في المجتمع المعاصر إلى الجري وراء إشباع اللذات السريعة المباشرة، فيجعل من اللهو بمعناه الباسكالي هوى دائما، ومن أهوائه وسائل لملء الفراغ. بل إنه قد يكتفي بأشباه أهواء، من هنا تعلقه الدائم بالملذات التي تحققها صور الشاشات الكبيرة والصغيرة. ومن هنا أيضا ذلك الانشداد الذي لا يكلّ إلى «خارج»، بجميع معاني هذه الكلمة سواء أكان هذا الخارج هروبا من الذات، أو من الآن والحاضر، أو ابتعادا عن موطن، أو ربما حتى تعلقا بسلف أو عصر ذهبي . سعادة الانسان المعاصر سعادة هاربة من نفسها، سعادة «معلقة»، سعادة «افتراضية»، لا ترى تحققها إلا بعيدا فيما تعد به الإعلانات والإشهارات، وما يجعلنا نجوم السينما والرياضة والغناء والثقافة نحلم به عندما نرى صورهم وأنماط حياتهم، وما يبدو أنهم يتمتعون به من ملذات. وهي أيضا سعادة مفتتة، سعادة بالتقسيط، سعادة تتألف من حاصل ضم لحظات لهْو متقطعة متنوعة. من هنا يجد الانسان المعاصر نفسه مدفوعا إلى توفير الملذات بشرائها لإستهلاكها. بل إن الاستهلاك سرعان ما يغدو هو ذاته متعة ولذة، وهكذا يندفع المرء نحو **استهلاك الاستهلاك**. ولكي لا يمل الفرد اجترار الملذات نفسها، فإن مجتمع الاستهلاك يأخذ على عاتقه ، ليس فحسب إشباع الرغبات، وإنما خلقها المستأنف، وتجددها الدائم،

ولانهائيتها المتعددة. وقد يكفي في ذلك تنويع أشكال العرض وإغراءات الإعلام، وصناعة الأحلام، وعيا من المجتمع المعاصر بأن الفرد قد غدا سهل القنوط، وأن «سعادته» متوقفة على التجديد، أو، على الأصح، على خلق وهم التجديد والتنوع.

هذا القنوط هو الذي يوجد وراء أشكال الهروب التي أشرنا إليها، وهو الذي يجزئ السعادة الحالمة إلى لقطات لذات، أو كما يقال عادة، إلى «لحظات كثيفة» تغري الفرد بأن «يستغلها» profiter أحسن استغلال.

تجنبا لهذا الجري المتواصل وراء ما يتعذر تحقيقه، يستدعي بعض الفلاسفة المعاصرين، لا ما ينعتونه بالأخلاق المثالية التي اعتبرت الجسد عائقا لتحقيق السعادة، فاقتصرت على سعادة روحية لا تتحقق إلا في تحررها من الجسد،وإنما بعض أشكال الفلسفات الأخلاقية التي حاولت أن تخضع الاندفاع نحو تحقيق الملذات إلى معيار العقل تحقيقا لتوازن مقبول، و«سعادة عفيفة» وهارمونيا وتوازن. لا يسمح لنا المجال هنا بطبيعة الحال بالوقوف عند هذه النظرة المانوية إلى تاريخ الفلسفة، والقول بأنه لم يكن في معظمه «إلا تاريخ الفكر والنفس والروح»، وأن عليه أن يتحول الى تاريخ الجسد،كما لا يمكننا الرد على كل التأويلات المبسطة التي تعتبرأن أفلاطون، الذي نعرف أنه كان ضد الانتحار «لأن الانتحار طغيان للجسد على الجسد»،تعتبر أن أفلاطون يدعو إلى الانتقال الى الحياة الأخرى عندما يدعو الى تحرير النفس، وكذا التأويلات التي تجعل الأبيقورية فلسفة لذة بالمعنى المبتذل. وربما لا مفر لنا هنا تدقيقا للموقف الأبيقوري من نقل الرسالة التي يقول فيها: «عندما نقول إن اللذة هي غاية الحياة، فإن الأمر لا يتعلق باللذات الفوضوية وبالأشكال المنمقة للمتعة،مثلما يدّعي أولئك الذين لا يعرفوننا فيسيؤون فهمنا ويعارضوننا. إن اللذة هي غياب ألم الجسد وغياب قلق النفس، لأن حياة اللذة ليست قط في الولائم والحفلات التي لا تتوقف. إنها في العفة حالما نتابع برهانا عقليا متابعة متنبهة، بحثا عن الأسباب ومن أجل القبول أو الرفض، وإهمالا لبادئ الرأي الذي يسبب قلق النفس».

إلا أن الأهم هو أن أصحاب هذه الدعوة يغفلون العلاقة الحميمية التي تربط الأخلاق المعاصرة بما يمكن أن نطلق عليه «الاقتصاد السياسي» للمجتمع

المعاصر، بالمعنى الأصلي لهذه العبارة، وأعني الكيفية التي تُدبر بها علائق السلطة وتُتداول بها المعاني والدلالات. ذلك أن فن العيش الذي يمكن أن نتحدث عنه اليوم ليس «ترويضا للذات» و«نحتا لها» (على حد تعبير أونفري) وإنما هو أيضا، وربما أساسا، تدبير للمجتمع، إذ لا يمكن أن نتحدث اليوم عن فن للعيش إلا من حيث هو «فن للعيش - معاً».

لذا تبدو لنا مبررات هذه العودات التي نلحظها اليوم إلى بعض الفلاسفة الذين حاولوا أن يعيدوا إلى الجسد مكانته في تحديد السعادة وتحقيقها، رهينة بربط فن العيش ببعده السياسي وإقحامه داخل المدينة، وربطه أيضا بفلسفة مغايرة عن الفعالية البشرية لاترى في تلك الفعالية فحسب إلا ما تحققه من نتائج، وإنما تأخذ بعين الاعتبار الفعالية ذاتها. ذلك أن قيمة الأفعال البشرية لا تكمن في ما توّفره من متع وما تصبو إليه من ملذات، وإنما في مسارها ذاته. فإذا كان من غنى ومن كثافة، فليست هي فحسب كثافة المدة الزمنية التي استغرقتها اللذة، وإنما كثافة الفعل ذاته. يذكّرنا آلآن بقولة أرسطو:«إن الموسيقيّ الحق هو الذي يجد لذته في الموسيقى، والسياسي الحق هو الذي يجد لذته في السياسة»، ثم يعلق بقوله: «إن العلامة التي تدل على التقدم الحقيقي في كل عمل هي اللذة التي نحصل عليها أثناءه، ومن ثمة نرى أن العمل هو وحده الشيء الممتع، وهو وحده يكفي»، فلذة الكتابة، على سبيل المثال، تظهر أثناء الكتابة ومن خلالها، وليست هي غاية تتوجها ولا نتيجة تتمخض عنها.

المحتويات

إن مفهوم «جماليات الوجود» من حيث هو إبداع للذات لا يرد إلى نزعه فردانية متجاوزة، ولا يدل على هجر أو إنكار للبعد السياسي للحياة البشرية. فما من فن للعيش ممكن اليوم إلا كفن للعيش - معاً. وهذه الذات تظل تعمل ضمن أطر إخضاع وقهر، ولكنها تتحقق أيضا من خلال ممارسات تحررية. هنا تصبح الفلسفة، مثلما كانت عند الإغريق، نوعا من العلاج لأمراض العصر، ومقاومة لأشكال الزيف التي تطبع الحياة المعاصرة.

الثمن 48 درهما

9 789954 511411